















JEREMIAS VON ANATHOTH.

DIE

WEISSAGUNGEN

UND

KLAGELIEDER

DES PROPHETEN

NACH DEM MASORETHISCHEN TEXTE AUSGELEGT

VON

WILHELM NEUMANN.

ERSTER BAND.

WEISSAGUNGEN, KAPITEL I. BIS XVII.

LEIPZIG
DÖRFFLING & FRANKE.
1856.

EINLEITUNG.



JEREMIAS.

Das gesammte Schriftthum der alttestamentlichen Prophetie lässt sich um die drei Männer gruppiren, deren Weissagungen unter dem Namen der *grossen* Propheten die Reihe der späteren Propheten im Kanon eröffnen, Jesajah, Jeremias, Ezechiel. Wie sie geschieden nach der Zeit ihres Auftretens, so ist auch die Weise verschieden, in der sie, jeder an seinem Orte, die Idee des Reiches Gottes in Israel zum einigen Gesetz des Lebens zu erheben, die reifenden Keime theokratischer Verklärung des ganzen Daseins zur endlichen Frucht seliger Erfüllung hinauszuführen ringen, die Weise, wie die Vergangenheit des zum Bunde mit Jehovah berufenen Volkes sie deuten, seine Gegenwart ziehen, und die Zukunft als Freudenärndte ihrer Saat mit Thränen ihm und der Menschheit in ihm erschliessen. Nicht zum ersten Male wird hier auf diesen Unterschied hingewiesen. Er ist dem Scharfblick Calvins schon nicht entgangen, der in Bezug auf ihn dahin sich erklärt: *Deus litigaverat per Isaiam et alios prophetas, per Jeremiam et Ezechielem reos peregit Judaeos et protulit sententiam damnationis.* Doch wird diese Bestimmung kaum ausreichen. Denn es ist ein wesentlicher Unterschied auch wieder zwischen Jeremias und Ezechiel schon rein äusserlich wahrnehmbar. Jeremias trat hinein in die Lebenskreise des Gottesvolks, als es in der Auflösung seiner gottgegründeten Existenz begriffen und in dem Moder seiner Verwesung sich verzehrte. Aber er stand doch noch auf den heiligen Stätten, welche geweiht durch die Gottesthaten einer grossen Vergangenheit, und weinte dort dem zerfallenden Berufe seines Volkes vor Königen und Priestern Thränen. Ezechiel dagegen an den Ufern

des Khaboras, unter Verbannten selbst schon in der Verbannung, in fremdem Lande, blickte aus den Qualen des bereits gerichteten Volkes empor zur Hoffnung auf eine selige Vollendung des Reiches Gottes in kommenden Tagen, und die Todesnacht, die Israel jetzt umlagerte, schwand ihm vor der Sonne des Heils, welche allen Jammer zeitiger Vernichtung über die Erde hin überwinden soll.

Wollen wir denn die Differenz in dem Wesen der Erscheinung jener drei Gottesmänner in ihrer tiefsten Wurzel erfassen, so scheint sie am klarsten durch deren Namen markirt zu werden. Noch immer ist das eine nicht genugsam gewürdigte Beobachtung, wie innig die Geschichte des alten Bundes mit den Namen der Männer verflochten, welche als Träger der sie bewegenden Elemente anzusehen sind, ja wie sie durchaus und überall in diesen Namen sich spiegelt. Leugnen lässt doch die Thatsache sich nicht. Jede Epoche der israelitischen Geschichte bietet der unzweideutigen Beispiele genug, von den Tagen der Patriarchen an, Abraham, Isaak und Jakob, hin durch das Königreich Sauls, Davids, Salomos, bis zu dem Auftreten Serubbabels und des Hohenpriesters Josua nach dem Exil. Dürfen wir's der Kritik überlassen, solche Beobachtung ausbeutend die Geschichte des alten Testamentes als *Sage* uns zu erweisen, und zwar als Sage, welche erst auf Grund und aus eigenthümlich jüdischer Deutung oder Missdeutung dieser Namen sich gebildet? Oder wollen wir nicht vielmehr dem geheimen Bezuge nachgehen, in dem das Mysterium der Ewigkeit hier gegenüber der zeitlichen Entwickelung menschlicher Freiheit selbst sich darlebt, in dem die Einsenkung des Göttlichen in die Zeit und in den historischen Process des werdenden Gottesreiches so klar und greifbar sich kund giebt? Willkürlich oder gar spielend wird Niemand das nennen mögen, dem überhaupt noch ein höheres Element in der Schrift gewiss ist. In der Genesis wenigstens, sollte man meinen, sind die immer sich wiederholenden Deutungen von Namen Hinweis genug auf das wahre Sachverhältniss. Und reden wir hier von den Propheten, so werden um so weniger wir uns

weigern dürfen, dasselbe anzuerkennen, da Jesajah 8, 18 selbst seinen Namen zur Basis einer seiner weitgreifendsten Weissagungen gemacht hat. Woher doch den Männern die Namen? Freilich, sie sind eine Gabe freiwillig menschlicher Entschliessung, aber darum doch nicht rein zufällig. Schon Abarbanel [1] hat den Ausspruch gethan, der manchem unserer christlichen Theologen nur wie ein Gespinnst mystischer Phantasterei erscheinen möchte, dass die Propheten nicht nach Gutdünken und dem Willen ihrer Eltern zufällig diesen oder jenen Namen erhalten haben, dass vielmehr *nach göttlicher Vorsehung im Himmel* diese Namen bestimmt, die ebendarum denn auch der Propheten Wort und That entsprachen. Nun, und ob er damit Recht hatte, das mögen wir aus der Gottesrede abnehmen, welche den Jeremias zum Propheten des Herrn aufruft 1, 5: Bevor ich dich bildete im Mutterleibe, spricht der Herr, hab' ich dich erkannt, und bevor du hervorgingst aus dem Schoosse, hab' ich dich geweihet, zum Propheten den Nationen dich gegeben. So unvermittelt tritt allerdings die göttliche Sanction der Namen nicht aller Orten uns entgegen. Aber ihre Spuren vermögen immer wieder wir zu verfolgen. Oft liegt sie in der Begründung der Namengebung aus ethischen Motiven. Man denke nur an den Sinn, in welchem Gen. 5, 19 Lamekh seinen Sohn Noach nennt, weil mit ihm die Hoffnung ihm erstanden, dass *er* das Menschengeschlecht trösten werde von all seiner Mühsal und Qual, die Paradisesruhe ihm wiedergeben. Darum mag Niemand es Wunder nehmen, wenn wir gewisser, als von irgend welchem Schema menschlicher Aesthetik aus, jene drei Gruppen prophetischer Erscheinungen in Israel *nach der Bedeutung ihrer Namen* zu einander stellen, hier wenigstens nach denen jener drei Männer, um welche sie als ideale Centren sich schliessen.

Gehen wir darauf mit einem Worte näher ein. Zunächst Jesajah. Man deute das יְשַׁעְיָהוּ entweder, wie wir an Hiller anlehnend am liebsten möchten, der, den Jah zum Helfer,

---

[1] *Praef. in Ezech.* fol. 153, col. 4.

Heiland macht, oder in der dem fast allgemein Recipirten näher stehenden Weise, Heil ist Jah, beides steht mit Jes. 8, 18 im Einklang. Nun nicht also, als ob Jesajah nichts als Heil geredet. Von wie grausig dunkelen Gerichten des Heiligen in Israel sind seine Weissagungen durchklungen! Aber alle Gerichte stellen sich ihm in das Licht des Gottesspruches Jes. 1, 18: Auf denn und lasst uns rechten, spricht Jehovah. Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, weiss wie der Schnee sollen sie werden; wenn sie roth wie Carmesin, sie sollen wie Wolle sein. Alles finstere Elend, davon wieder und wieder er geredet, es dient ihm nur zur Folie einer lichteren Verklärung und geht deshalb aus in ein immer neues Aufleuchten der seligen Verheissung, dass, ob auch Berge weichen und Hügel hinfallen, Gottes Gnade nicht von Israel weichen werde, und seines Friedens Bund nicht hinfallen. Jes. 54, 10. Aus allem Wehe der Vernichtung dringt ihm das „Tröstet, tröstet mein Volk“ entgegen 40, 1, und jenes Wort balsamischer Erquickung für die wunden Herzen: Ich vertilge deine Missethat wie eine Wolke, und deine Sünde wie den Nebel. Kehre dich zu mir; denn ich erlöse dich. 44, 22.

Stellen wir dem Jesajah zunächst den dritten Propheten an die Seite, so bedeutet יְחֶזְקֵאל [יְחַזֵּק אֵל]: Gott, der Starke, kräftigt, giebt Stärke und Bestand. Also Macht, Kraft, Stärke aus der Hand, die allein stark ist; mit menschlicher Ohnmacht ist nichts mehr gethan. Der Prophet hat uns selbst hinausgeführt auf das weite Feld voll morscher Todtenbeine, Ez. 37, 1—14. Er schaute da die stillen Leichen alle, die vor seiner Seele sich erhoben, und vernimmt dann den Ruf, zu weissagen über diese Gebeine. Meinest du auch, dass diese *Todten* wieder lebendig werden? Die Frage dringt an sein Ohr. Und er antwortet: Herr, Herr, das weisst *Du* wohl! Da weissagt er und ruft dem Winde aus den vier Winden, dass er die Ertödteten anwehe; und sie erheben sich und erstehen zu neuem Leben und zu neuem Licht. Dann deutet die Gottesstimme ihm das Bild. Diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe, jetzt sprechen sie: Unsere

Gebeine sind verdorret, und unsere Hoffnung ist verloren, und es ist aus mit uns! Darum weissage und sprich zu ihnen: Ich will eure Gräber aufthun, und euch, *mein Volk*, aus denselben herausholen, und euch in das Land Israel bringen. — Ist nicht diese Stimme der Höhepunkt der Weissagungen Ezechiels? Dann aber wird man sich's nicht bergen können, menschlichem Scharfsinn wäre es unmöglich gewesen, hier bei Ezechiel, wie dort bei Jesajah, die Signatur der Zeit und der Weissagungen, die ihr gegolten, klarer und lebenstiefer zu fassen, als diese Namen sie gefasst, von der *ewigen Weisheit* geordnet. Das berechtigt von vorn herein, auch bei dem Namen des Jeremias solche Signatur seiner Zeit und seiner Weissagung zu vermuthen. Und die Vermuthung bewährt sich durchaus.

In dem Buche der Weissagung selbst wird der Prophet stets יִרְמְיָהוּ genannt, nur 27, 1 in der Ueberschrift heisst er, wie Dan. 9, 2 und dann in dem rabbinischen Sprachgebrauch, יִרְמְיָה. Eine Differenz, welche ohne sachliche Bedeutung, da יה von יהו nur formell, wie אב und أبو, תּוֹחַ 1 Chron. 6, 19 und תֹּחוּ 1 Sam. 1, 1, verschieden, und יהו nicht etwa, wie Viele lehren, aus יהוה abbrevirt, sondern ursprüngliche Form von יָהּ ist. Die uns geläufige Aussprache des Namens ist die der griechischen Uebersetzung Ἱερεμίας, welche durch des Hieronymus *Hieremias* als griechisch-lateinische Bildung *Jeremias* uns zugekommen. Was der Name in dieser Form bedeute, ist nicht immer gleichmässig bestimmt worden. Vornehmlich sind im Ganzen drei verschiedene Herleitungen versucht worden, nach denen die Bedeutung wieder in mannigfaltigen Modificationen fixirt wird.

Zunächst leitet Abarbanel, auf Grund seiner Ueberzeugung von dem göttlichen Motive der Benennung, das ירמיהו davon ab, dass der Prophet, der zuerst die prophetische Mission (1, 6) abgelehnt, dann aus Furcht vor dem Herrn [מיראת השם] zu deren Uebernahme bewogen sei, vergl. 1, 8. 17. Also ist ihm ירמיהו entstanden aus ירא מיה, fürchtend sich vor Jah. Beachten wollen wir dabei, dass doch also Abarbanel damit die Selbständigkeit des יהו aner-

kennt. Gegen die Herleitung selbst aber legt theils das Wahrsagerische des Motivs, theils die Grammatik Widerspruch ein, welche doch wenigstens eine Form יִרְמִיָּה fordern würde. Darum hat die Meinung auch eben nicht vielen Beifall gefunden.

Bei Weitem die verbreitetste Ableitung dagegen ist die von יָרַם im Sinne von רוּם gewesen, und dies in den mannigfachsten Variationen. Nur einige der bedeutendsten führen wir auf. So glaubt Thomas von Aquino den Propheten *Excelsus Domino* genannt — *quod competit eminentiae contemplationis;* Simon und Venema *valde a Deo exaltatus, propheta insignis,* was denn wohl aus der Hoffnung der Eltern zu erklären wäre; in anderer Wendung Calov *excelsus Domini, quem exaltavit Dominus super reges,* womit aber des Propheten Schicksale wenig harmoniren; Bugenhagen und Alting *exaltans,* Fabricius und Hiller *exaltabit Dominum,* indem er nämlich die grossen Thaten Gottes verkündet, muthvoll und ernst; Hiller endlich auch passivisch *exaltabitur Dominus* — durch ihn, durch seinen prophetischen Eifer. Aber alle diese Herleitungen würden einmal doch die Form יְרֻמְיָהוּ, vergl. יְרֵמַי Esr. 10, 33, voraussetzen, und sodann könnte diese auch nur die Bedeutung haben: Jah ist hoch, also einen Lobpreis Gottes involviren, wie viele hebräische Namen.

Nach Analogie der Namen יִבְנִיָּה 1 Chron. 9, 8 und יִפְדְיָה 8, 25 ist für יִרְמְיָה zweifelsohne die Ableitung von רמה zu statuiren, also die Form gleich יִרְמֶה יָה, wo das ה wie vor Suffixen [יִרְמֵנִי] ausgefallen. Dem haben sich denn auch die neueren Interpreten fast insgesammt zugewandt. Da nun aber רמה noch immer vieldeutig bleibt, so ist auch der Name ירמיהו wieder verschieden von da aus gedeutet worden. Gesenius hatte im Thesaur. p. 1290 nach dem chaldäischen רְמָא Dan. 7, 9 *quem Jova iecit i. e. collocavit* erklärt, also nicht unähnlich dem יהונתן, im Wörterbuch dagegen die Bedeutung des Werfens, Schleuderns zu Grunde gelegt. Da fragt sich's denn nach dem zu ergänzenden Object. Gesenius supplirte Blitze, und Schmieder deutete deren Flammen, indem er den Namen dahin bestimmte: Jehovah wird werfen, schiessen, schleudern die Pfeile seiner

Worte und Gerichte auf die Schuldigen, drohend, rächend. Allein wie konnte solches Object fehlen, sollte der Name verständlich sein? Rosenmüller dachte an Niederstrecken der Feinde, vergl. 1, 19, im gewohnten Anschliessen an Sebastian Schmidt, der indess noch andere zwei Möglichkeiten zugiebt, die eine: Jehovah wirft mich nieder, so dass der Name ein Bekenntniss des so hart vom Herrn geschlagenen Propheten, die andere nach Chr. Ben. Michaelis [1]: Gott verwirft das jüdische Volk, vergl. 7, 15. 52, 3. Dem würden wir am liebsten uns anschliessen, wenn nicht ausdrücklich jegliches Object bei dem רמה hier fehlte, und deshalb das Wort in der allgemeinsten Beziehung zu fassen wäre. Wir müssen sagen: werfend, schleudernd ist Jah, und wenn aus dem den Sieg über Aegypten feiernden Gesange סוס ורכבו רמה בים Ex. 15, 1 mit Recht wir schliessen dürfen, schleudernd mit gewaltiger Hand, in siegesherrlichem Triumph. Der Herr hält nicht mehr sein Volk, seine Gnade, seine Bundestreue, er wirft sie hin, dass sie zerschellen und auf ewig sich zertrümmern. Jeremias ist dieser Rache Gottes Zeuge und Träger [2]. Wegwerfung, Umsturz, Verderben ist das Centrum seiner Weissagungen. Jehovah verwirft sein Volk von seinem Angesicht, er schleudert es hinaus in die fernen Stätten des Gerichts, er reisst nieder alles Hohe in Israel und allen Glanz der Erde, dass an den Gerichteten er sich verherrliche. So giebt denn Jer. 15, 1 ff. uns des Namens innersten Gehalt an, wenn dort der Herr spricht: Ob auch Moses und Samuel vor mir stünden, ich habe kein Herz zu diesem Volke. Treibe sie mir aus den Augen, dass sie hingehen!

---

[1] *De Jer. et vatic. eius* § 2.

[2] Das ist der Sinn, in dem wir die Worte Rödiger's uns aneignen möchten, der den Propheten (Allg. Encycl. von Ersch und Gruber, Sect. II. Theil 15, S. 251) das geistige Hauptorgan jener grossen Epoche des Untergangs nennt auf der Seite des empfundenen Jammers, den geistigen Repräsentanten des untergehenden Staates, der fallenden Nation, deren ganzen Schmerz er absorbirte, den Betrauten seines Gottes, dessen *strafende Hand er gleichsam im Namen des Volks* zuerst und am schmerzlichsten empfand.

Reihen wir demnach die drei Propheten an einander, so sind es das Heil der Zukunft bei Jesajah, die Verwerfung und Zertrümmerung des berufenen Volkes bei Jeremias, die Auferstehung desselben aus dem Grabe durch den Geist aus der Höhe bei Ezechiel, welche als charakteristische Typen für ihre Weissagungen erscheinen. Es leuchtet wohl leicht ein, dass so auch gerade dieses Aufeinanderfolgen nicht allein auf chronologischen Motiven ruht, dass ihm ein tieferer, ethischer Bezug zu Grunde liegt. Die Heilsverkündung des Jesajah ist ja die feste Waffe für die dunkle Zukunft, da Israel mit seinem Eintritt in das Völkergetriebe auch den Völkergerichten anheimfiel. Diese selbst bilden den Gegenstand, über den dann des Jeremias weissagendes Wort ergeht. Und Ezechiel löst den scheinbaren Widerspruch zwischen Beiden; ein Verhältniss, das in eigner Weise an das der drei Stammväter des Volkes erinnert, Abraham, Isaak und Jakob. Zugleich verstehen wir von da aus, warum doch diese Reihenfolge der drei Propheten nicht immer die allgemein recipirte gewesen. Freilich ist von den siebenzig Dolmetschern schon [1] sie inne gehalten, und Melito, Bischof von Sardes, und Origenes stellen nach des Eusebius [2] Zeugniss die Bücher gerade ebenso, wie unsere masorethischen Texte. Dennoch muss eine Abweichung davon schon früh stattgehabt haben. Wenigstens sagt Elias Levita [3], dass nur die spanischen Juden mit den Masorethen nach der Zeit ordnen, die deutschen und französischen dagegen dem Talmud folgen. Nun finden wir im Tractat Baba bathra fol. 14 col. 2 die Tradition, dass in babylónischen und palästinensischen Handschriften Jeremias die erste, Jesajah die dritte Stelle eingenommen habe, und nicht nur eine grössere Anzahl noch vorhandener Codices, sondern auch eine Handschrift der Masorah in der palatinischen Bibliothek [4] befolgen diese Ordnung. Und zwar geben die Tal-

---

[1] *Proleg. ad LXX Interpr. ed. Grabe*, cap. I. § 3.

[2] *Hist. eccl.* IV. c. 26 und VI. c. 25.

[3] *Masoreth Hammasoreth* [*Venet.* 1538.], Praef. III. f. 19.

[4] Näheres darüber bei Buxtorf, *Tiberias*, c. 11. S. 26, b.

mudisten als Grund für dieselbe das an: Weil die Bücher der Könige mit der Verwüstung des heiligen Landes und der Zerstörung der heiligen Stadt ausgehen, Jeremias ganz und gar in den Kreisen dieser Verwüstung sich bewege, Ezechiel von ihr anhebend zur Verkündung des Heiles aufsteige, Jesajah ganz im Anschauen dieses weile, so habe Verwüstung mit Verwüstung und Tröstung mit Tröstung verbunden werden sollen. Gegen diese Begründung namentlich hat man immer sich aufgelehnt[1]. Abarbanel schon erklärt in der Einleitung zum Commentar über Jesajah sie für durchaus nichtssagend, weil er weder einzusehen vermag, wozu solche Verbindung überhaupt nöthig, wenn doch so oft innerhalb der Weissagungen *eines* Propheten beide Seiten bunt mit einander wechseln, noch zugeben will, dass Jeremias nichts als Drohung und Verderben, Jesajah nichts als Tröstung und Heil biete. Er dringt vielmehr darauf, Jesajah müsse voranstehen, und es ist nicht uninteressant, seine Gründe dafür zu vernehmen. Es sind das die Zeitfolge, die königliche Herkunft des Jesajah, seine Stellung als Prophet auf der Höhe der Weissagung, der Stoff seiner Verkündung als trostreich und messianisch, der Abschluss derselben mit dem Ende der Tage und die vielen Beziehungen auf die Auferstehung der Todten. Nicht uninteressant, sage ich, ist die Begründung; denn sie lässt so recht klar den grellen Unterschied zwischen der alten Tradition des Talmud und der späteren rabbinischen Weisheit erkennen und muss Jeden überzeugen, dass der Geist des Talmud ungleich tiefer geblickt. An sich wäre ja die chronologische Folge natürlich von selbst geboten. Aber man begreift leicht, warum sie den Talmudisten Bedenken machte. Oder ist es wahr, dass der Grund, welchen Vitringa[2] für jene talmudische Stellung der Propheten vermuthet, probabler, dass nämlich diejenigen, von denen die Bücher der Könige dem Jeremias als Ver-

---

[1] Ausdrücklich gebilligt wird sie von Maimonides, *Hilkhoth Tefillin* c. 7. § 15. p. 95, b *ed. Amstel.*

[2] *Com. in Jes.* p. 20 ff.

fasser zugeschrieben wurden [1], dies sein historisches Werk von seinem prophetischen nicht haben trennen wollen? Aber das poetische haben sie ja doch getrennt! Fährt Vitringa dann fort, dass ferner die Verwandtschaft des Inhalts dazu bewogen habe, da der Ausgang der Bücher der Könige eine laut redende Bestätigung für die Weissagungen Jeremias und Ezechiels gewesen; ja mehr noch, es erkläre sich auch der Zusatz aus den Büchern der Könige am Schluss der Weissagungen des Jeremias dadurch, dass die Erfüllung der vorzüglichsten unter diesen dem Leser nahe gerückt werden sollte und dadurch die Uebereinstimmung von Geschichte und Weissagung sich darthun: so scheint es, der grosse Theolog hat den Anordnern des Kanons hier Principien einer nicht eben sehr theologisch gesinnten Epoche alttestamentlicher Wissenschaft untergeschoben, welche mit der sonst überall wahrnehmbaren tief geistvollen Architektonik des Kanons im schneidendsten Widerspruch stehen würden. Man kann sich's nicht verhehlen, es wäre *diese* Begründung kaum gewichtiger, als die mit Recht verschrieene von Eichhorn [2], wonach Jesajah der letzte wäre, weil seinen Weissagungen so bedeutende Stücke fremder Propheten beigegeben worden, diejenigen Propheten aber, deren Reden nicht mit fremden vermehrt, zuerst und gesondert gestellt gewesen. Haltungslosere Urtheile dürften wir auch bei solchen kaum erwarten, welche der altjüdischen Tradition nur mit dem lächelnden Hohn auf den Lippen den Rücken kehren, weil vor dem Blute ihnen grauet, dessen Leben in ihr sich bezeugt. Möchte sie noch einmal und treuer von der christlichen Theologie zum Aufbau einer *lebendigen* Wissenschaft des alten Testaments verwendet werden.

Ich denke, wir haben ganz und gar keinen Grund, die

---

[1] Mit dem Citat aus Baba bathra fol. 15 col. 1 für diese Ansicht: ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות sollte man vorsichtiger sein. Denn Jedermann sieht leicht ein, dass die ganze Stelle entweder baren Unsinn aussagt, oder anders zu deuten ist, denn als Aussage über die *Verfasser* der biblischen Bücher.

[2] Einleitung in das A. T. I. S. 50 (vierte Ausgabe).

eine oder die andere Reihenfolge zu *fordern*[1]; beide rechtfertigen sich von selbst. Das Thatsächliche ist von Carpzov[2] bereits klar zusammengestellt. In dem talmudischen Codex der Propheten war Jeremias der erste. Neben etlichen hebräischen Handschriften könnte als Zeugniss für das Verbreitetsein dieser Anordnung auch das gelten, wenn Lightfoot[3] mit Recht den Umstand, dass Mth. 27, 9 des Sakharjah Weissagung von den dreissig Sekeln unter dem Namen des Jeremias citirt werde, daraus ableitet, dass mit diesem als dem *ersten alle* Propheten benannt würden, ebenso wie Christus Luc. 24, 44 unter den Psalmen alle Hagiographa begriffen, wenn wirklich Mth. 16, 14 Jeremias als der erste Prophet genannt wäre. Dagegen versichert Kimchi, dass in allen alten und guten Handschriften, die er gesehen, Jesajah voranstehe, und ein Schwanken in der Tradition ist nicht zu verkennen, weshalb denn auch die gedruckten Texte die Stellung, welche in den LXX schon bezeugt ist, beibehalten haben. Indess sollte man sie nicht mit Gründen rechtfertigen wollen, wie Carpzov sie aufgehäuft, als ob die Weissagungen auf Christus, der äussere Umfang des Buches, die Deutlichkeit und Bestimmtheit der prophetischen Verkündung, die Eleganz des Stils, und Aehnliches, als ob das Alles an sich ausreichte, die Voranstellung des Jesajah zu motiviren. Das aber begreifen wir vollkommen, wie der der Zeit nach erste auch in anderer Beziehung die erste Stelle einnehmen konnte, wenn wir die göttliche Gnadenordnung verfolgen, welche den in die Nacht des Elends Versinkenden den Stern gezeigt, in dessen Gefunkel alles Verderben sie überwinden sollen, welche, wenn nun doch sein Zauberlicht die Elenden nicht erhoben über die Schauer der Gerichte, die Bahn gezeigt, auf der aus Todesdunkel und Verwesungsmoder empor ein neues Geschlecht erstehen muss, in seinem

---

[1] Eingehendere Behandlung der Frage findet sich bei R. Dav. Kimchi in der Vorrede zum Jeremias und in der eigenen Dissertation von Joh. Heinr. Opiz: *Diatr. de Jeremia inter pr. maj. primo.*

[2] *Introduct. ad libr. can. V. T.* III. p. 123.

[3] *Hor. Hebr. ad Mth.* 27, 9. Tom. II. Opp. p. 384.

Glanze sich zu verklären. Verkannte die jüdische Tradition diesen inneren Grund der Voranstellung, so war es natürlich, dass die blosse Rücksicht auf die Chronologie ihr nicht genügte, dass von der Verwerfung lieber sie ausging, bis aus ihrer Ueberwindung sie sich aufgerungen zum Anschauen der seligen Zukunft des Heils.

So angesehen, dient auch die Tradition dazu, den innigen Zusammenhang zwischen dem Namen des Jeremias und seinen Weissagungen uns zu verbürgen. Und es ist eine eigenthümliche Erscheinung, dass auch die Gewähr für das kanonische Ansehn des Propheten gerade an das Moment der Verwerfung des Gottesvolkes anlehnt. Schon Daniel finden wir 9, 2 sinnend über die vom Jeremias geweissagte Dauer des Exils. Die Nachwelt hat nach Verlauf desselben der siebenzig Jahre nicht vergessen, auf welche hin er das Gericht der Verwerfung verkündet, 2 Chron. 36, 20—21. Esr. 1, 1. Das den Propheten feiernde Lob des Jesu ben Sirach gedenkt Sir. 49, 7—8 vor andern seiner Reden vom Untergange der Stadt, und des Leidens, mit dem deshalb von den Seinen er geplagt. Bedeutsam ist es, dass auch das neue Testament gerade auf solche Worte des Jeremias sich bezieht, welche dahin aussehen. Es sind das zwei Reihen von Stellen. Die einen wiederholen das Gericht, mit dem Jer. 7, 11 das treulose Volk verworfen, welches des Herrn Heiligthum zur Mördergrube gemacht Mth. 21, 13. Mr. 11, 17. Luc. 19, 46. Joh. 2, 16; sie weisen hin auf die Macht des gerechten Gottes, zu erwählen und zu verwerfen, wie dem Töpfer sie eignet nach Jer. 18, 6 über seiner Hände Werk, Röm. 9, 21; sie fordern, dass wer sich rühmet, des Herrn sich rühme, wie Jer. 9, 24 geboten, 1 Kor. 1, 31. Die anderen sind solche Stellen, welche mit des Propheten Worten Jer. 31, 1. 31 ff. den neuen Bund feiern, dem die Verwerfung Israels Bahn bricht, 2 Kor. 6, 16. Hebr. 10, 15, die Verwerfung durch den, der Herzen und Nieren prüfet Jer. 17, 10. Apok. 2, 23, und an sein sanftes Joch die alle bindet, welche Ruhe suchen für ihre Seele, Jer. 6, 16. Mth. 11, 29. Und beide Reihen schliessen sich zusammen, wenn Mth. 2,

17 f. das Schmerzenswort des Propheten 31, 15 in dem Blute der ersten Märtyrer erfüllt heisst. Was Wunder also, wenn die katholische Kirche so oft die Crucifixe, die dem Wanderer sie an den Heerstrassen des Lebens aufgerichtet zur Mahnung an die ewige Heimath, mit der Klage des verworfenen Zion gezeichnet, wie Jeremias sie gefasst: Ihr Alle, die ihr hier vorübergehet, schauet doch und sehet, ob ein Schmerz sei wie mein Schmerz, der mich getroffen, Klgl. 1, 12.

Von allen Seiten her werden wir demnach darauf hingeführt, dass die Weissagungen des Jeremias das zum Bunde mit Jehovah und dadurch zum Heil und zur Seligkeit in ihm berufene Volk in seiner Verwerfung darstellen und richten [1]. Damit ist das Verhältniss zur Geschichte seiner Tage von selbst gegeben. Wir suchen dasselbe noch näher zu beleuchten, indem wir zunächst die *Person* des Propheten in das Auge fassen, dann weiter die *Zeit* bestimmen, in der weissagend er aufgetreten und während der er gewirkt, und schliesslich die *Geschichte* dieser Zeit im Zusammenhang mit des Propheten Leben und Wirken in kurzen Umrissen an uns vorüberführen.

Die Person des Propheten.

Zwar ist es nicht die menschliche Herkunft, wodurch die Männer Gottes berufen erscheinen, die Geschicke des erwählten Volkes zu leiten. Aber doch hat menschliche Verknüpfung ihres Lebens mit Heimath und Umgebung, mit verschiedenen Sphären öffentlicher Thätigkeit und öffentlichen Amtes mitbestimmend auf die Art und die Erfolge ihrer Wirksamkeit in diesem Beruf eingewirkt. Was sie geweiht zu Trägern der Idee des Reiches Gottes, was sie gesalbt zu Propheten des Herrn, das war vielmehr der Geist aus der Höhe, das Wort des Lebens, von dem bequellt sie

---

[1] Den vollendetsten Ausdruck hat dieser Gedanke in dem wundersam ergreifenden Gemälde von Bendemann gefunden, welches eine Hauptzierde der Sammlung Sr. Majestät des Königs von Preussen im Schlosse Bellevue bei Berlin ist.

das Licht geschauet der unsichtbaren Welt. Dennoch, auch der Geist aus der Höhe und das Wort des Lebens, sie haben stets offenbarend dem geschichtlichen Verbande des israelitischen Volkes sich angeschmiegt. Denn *dessen Geschichte war ja das Reifen der Geschicke der Ewigkeit.* Darum muss immer die Erwägung der äusseren Verhältnisse in der Person des Propheten für dessen Weissagungen und ihr Verständniss uns von hohem Interesse sein, wenn wir über solcher Nachfrage nur nicht vergessen, dass nicht ohne Grund die historischen Notizen über die Propheten zumeist ausserordentlich spärlich sind, dass eben auch ihre historische Bedeutung wesentlich darin wurzelt, dass *der Geist Gottes in ihnen gelebt.*

Reicher als über andere Propheten sind über Jeremias wir mit historischer Kunde bedacht. Nicht nur, dass die Berichte 2 Chron. 35, 25. 36, 12. 21 seine Stellung zu den Fürsten Judahs in allgemeinen Zügen charakterisiren, dass er nämlich Klagelieder gedichtet mit Israels Sängern und Sängerinnen auf den Tod des frommen Königs Josias, dass Zedekias sich nicht gedemüthigt vor dem Manne, der das Wort des Herrn ihm geredet mit unerschütterlicher Treue und mit niederschmetternder Gewalt, dass die Stimme des Herrn durch ihn dem Lande seine Feierjahre, die siebenzig langen Jahre schwerer Verbannung aus dem Heiligthume Gottes, verkündet. Mehr noch als daher erfahren wir aus seinen Weissagungen selbst. Denn sie sind wie keine anderen mit der Zeitgeschichte verflochten, ja sie sind einerseits unmittelbar Ausgeburten der Zeitgeschichte, und leiten von der andern Seite und bestimmen geradezu direct deren Verlauf. Mit Luther zu reden: Wie es dazumal im Lande gestanden hat, so gehen auch seine Predigten. Daher gewähren sie am besten den Einblick in das Geheimniss, wie durch die Gottbegeistung dieses Propheten Israels Wege sich vollendet, die Ewigkeit hier aus der Zeit geboren.

Von dieser Seite betrachtet erscheint die ganze Lebensstellung des Jeremias in dem bedeutsamsten Licht. Er selbst berichtet uns 1, 1 in der Ueberschrift seiner Weissagungen,

dass er der *Sohn* des *Hilkias*, eines Priesters aus der Zahl derer, *die zu Anathoth wohnten*, und seine Ankläger nennen 29, 27 ihn *Jeremias von Anathoth*, so dass also vielleicht dort er geboren, wie auch die Besitzthümer seiner Familie dort lagen 32, 6 ff. Jener Bericht des Propheten über seine Herkunft giebt zu einer nahe liegenden Vermuthung Anlass. Nach derselben Ueberschrift nämlich 1, 2—3 hob Jeremias an zu weissagen in dem dreizehnten Jahre des Josias. Nun finden wir im achtzehnten Jahre dieses Königs einen Mann des Namens Hilkias von besonderem Ansehn und weitgreifendem Einfluss auf die Geschichte des Reiches Gottes in Israel. Es ist das der Hohepriester, welcher damals das Gesetzbuch Mosis im Tempel gefunden und dadurch den Anstoss gegeben zu der Reformation, welche die Regierung des Josias zu einer der denkwürdigsten Epochen der heiligen Geschichte gemacht hat. Ist nun etwa dieser Hohepriester Hilkias jener Priester aus der Zahl derer, die zu Anathoth wohnten, dessen Sohn Jeremias heisst? Dürften wir hier nach der Menge der Autoritäten entscheiden und nach dem Alter traditioneller Fixirung, so müssten wir sagen, das traditionelle Ansehn hat die Annahme der Identität beider Männer offenbar für sich. Zuerst weiss man von keiner andern Auffassung des Verhältnisses. Clemens von Alexandrien [1], Hieronymus [2] und Theodoret [3] stimmen mit den jüdischen Interpreten Abarbanel [4] und Josef Kimchi überein. Die spätere kirchliche und wissenschaftliche Exegese hat dann in der Ansicht darüber sich getheilt, indem bald von der einen, bald von der anderen Auffassung aus das Leben des Jeremias und seine Bedeutung für die Theokratie betrachtet worden ist [5]. Doch waren nur wenige Interpreten so entschieden wie Calvin, der in festester Ueberzeugung es ausspricht, dass die Annahme der Identität einzig und allein im jüdischen Hochmuth ihre Begründung finde.

---

[1] *Stromat.* I, c. 11 p. 241 ed. Sylb.

[2] *Quaest. in Paralip.* 9, 15. Opp. Tom. IV p. 111.

[3] Im Commentar. — [4] *Com.* fol. 97 col. 3.

[5] Am seltsamsten verfuhr hier von Bohlen, Genesis, Einl. S. CLXVI.

Dass die ganze Erscheinung des Jeremias, die Art und Weise seines Auftretens dem Volk und den Königen gegenüber mit der Annahme, dass er des Hohenpriesters Sohn, sehr wohl harmonire, das wird im Allgemeinen Niemand geneigt sein zu leugnen. Um so mehr bedürfen dann aber die Gründe der Erwägung, welche dagegen geltend gemacht worden sind. Ueberblicken wir die bedeutenderen. Man vermisst 1. zunächst irgend eine Andeutung von diesem Verhältniss. Es ist wahr, an *directer* Hinweisung darauf fehlt es. Um so mehr indirecte aber hat man wahrzunehmen gemeint. Hat man es doch nicht als zufällig betrachten mögen, dass gerade Hilkias' Sohn auf die schriftliche Urkunde vom Gesetz am meisten Bezug genommen, deren Veröffentlichung der wahre Ruhm des Hohenpriesters gewesen. — Weiter fragt man 2.: Warum nannte Jeremias den Vater nicht mit dem auszeichnenden Namen? Darauf liesse gar Manches sich erwiedern. Wir sagen nur, dass doch Niemand im Ernst behaupten dürfte, der Prophet habe den Vater damit nennen *müssen*. Denn obwohl Hilkias 2 Kön. 22, 4 הכהן הגדול heisst, so wird er doch V. 10. 12. 14 Priester schlechthin genannt. Und wer wollte vergessen, dass selbst das Gesetz schon oftmals keinen Unterschied macht zwischen Aharon und Priester überhaupt? Doch man findet das hier gegen das Decorum, wenn der Hohepriester mit dem מן הכהנים bezeichnet werde, einer von vielen Priestern. Ich fürchte, dazu bewegt nichts anderes, als ein geheimes Lusten an hierarchischen Tendenzen. Denn der Hohepriester ist ja eben der Priester schlechthin, die Ausdrucksweise hier soll nicht sowohl unter die Priester ihn einreihen, als unter die Priestergeschlechter, welche zu Anathoth ihre Wohnsitze hatten. Ueberhaupt lag alles Tendenziöse nach dieser Richtung hin der Ueberschrift fern, die nur die *Zeit* und die *göttliche* Mission des Propheten fixiren will. Ob Jeremias irgend welchen Grund gehabt, den Vater mit dem auszeichnenden Namen des Hohenpriesters *nicht* zu nennen, das freilich wissen wir nicht. Aber wir wissen auch keine Stelle, welche zu der Erwartung berechtigte, dass er da ihn so nennen werde. — Sicherer, meint man 3., sei der Einwand, dass der Hohepriester mit

seiner Familie schwerlich, wenigstens wenn dem Josephus Ant. XX c. 18 zu glauben, ausserhalb Jerusalem gewohnt, wie dies bei Jeremias und seiner Familie sichtlich der Fall war. Aber will man denn nicht zugeben, dass Jeremias und seine Familie nach 29, 27. 12, 6. vgl. 11, 21. 32, 8. 37, 12 sehr wohl in Anathoth wohnen konnten, ohne dass darum auch Hilkias dort seinen dauernden Wohnsitz gehabt? Ja, es ist ja gar nicht in der Ueberschrift gesagt, dass Hilkias, der Vater des Jeremias, dort gewohnt; es heisst nur, dass er aus den daselbst wohnenden Geschlechtern war [1]. Ob es überdies bei einer Entfernung von noch nicht zwei und einer halben Miglie so absolut unmöglich, dass der gesetzlich allerdings in der Nähe des Tempels wohnende Hohepriester nicht wenigstens eine Villa in Anathoth haben konnte, wollen wir nicht untersuchen. Castel Gandolfo über dem Lago di Albano hat mehr als diese Entfernung von Rom. Historisch steht ja fest, dass Eleasar, der Hohepriester, und nach ihm sein Sohn Pinehas ein Stück Land auf dem Gebirge Efraim besessen (Jos. 24, 33), wo nicht einmal Priesterstädte gelegen. Und mehr noch, wir lesen 1 Kön. 2, 26 ausdrücklich, dass Salomoh zu Abjathar gesprochen: „Nach *Anathoth* gehe auf deine Felder, denn ein Mann des Todes bist du. Aber an diesem Tage will ich dich nicht tödten, weil du die Lade des Herrn getragen vor David, meinem Vater, und weil du geduldet die ganze Zeit, da mein Vater geduldet.“ Abjathar also war Hoherpriester bei der Lade, sein *Erbgut* aber in Anathoth, ganz wie es bei Hilkias hier auch sein würde, vgl. Lev. 27, 21. Selbst wenn man wie Bugenhagen meinen wollte, dass nur diejenigen Priester Aecker bebaut, welche unwürdig die Priesterdienste zu verrichten und demnach zu solchem Nahrungserwerb gezwungen gewesen, so würde man, wie er, den erwählten Hohenpriester sehr wohl für geboren

---

[1] Ueberdies bemerkt Seb. Schmidt nicht ohne Grund: *Non tantum reliquarum tribuum Israeliticarum homines, sed et sacerdotes non adscribebantur urbibus aut locis, in quibus sive habitabant, sive nascebantur, sed suae quisque tribui atque loco haereditario.* Schon Jonathan drückt das aus: גְּבְרָא דְקַבֵּיל אַחְסַנְתֵּיהּ בַּעֲנָתוֹת בַּאֲרַע שִׁבְטָא בִנְיָמִין

aus einem verachteten Geschlecht ansehen können, vgl. 1 Kor. 1, 27. — Doch dem weiss man 4. zu begegnen. Wäre der Nachweis unumstösslich, dass zu Anathoth die Familie der damaligen Hohenpriester nicht gewohnt, so fiele die Möglichkeit, dass des Jeremias dort ansässige Familie die des Hohenpriesters Hilkias, von selbst zusammen. Aber wie soll das sich erweisen? Man meint also. Zu Anathoth waren nicht Priester aus Eleasars Familie, die doch seit Salomoh 1 Chron. 5, 38 ff. das hohepriesterliche Diadem trug, sondern aus Ithamars Geschlecht. Warum nicht? Weil der letzte Hohepriester aus Ithamars Familie, eben jener Abjathar, auf sein Erbgut nach Anathoth ging. Aber woher weiss man doch, dass, wenn Priester aus Ithamars Geschlecht, nicht auch solche aus dem des Eleasar dort Erbgut haben konnten? Ueber die Vertheilung der dreizehn Priesterstädte wissen wir selbst durch die Tradition zu wenig Zuverlässiges, als dass darauf gegründete Argumente von irgend welchem Gewichte sein dürften. Wenn von Hitzig geradezu behauptet wird, Jeremias gehöre nicht zu der Linie der Hohenpriester seit Salomoh 1 Kön. 2, 26. 35, da das Geschlecht Ahimelechs (1 Sam. 14, 3) zu Ithamar zählt 1 Chron. 24, 3, so sieht das ganz wie ein unumstösslicher Beweis aus, und ist doch eben in Wahrheit nichts anderes als eine Hypothese, die auf der unerweisbaren Voraussetzung ruht, zu Anathoth habe *nur* Ithamars Geschlecht Wohnsitze oder Erbgut gehabt. — Soll 5. auch das eine Instanz gegen das Hohepriesterthum des Vaters des Propheten sein, dass der Hohepriester Hilkias aus dem Hause des Pinehas abstammt, vgl. 1 Chron. 5, 38 ff., so fragen wir, woher man wisse, dass Jeremias nicht aus diesem Hause stammte. Wirklich daher, wie Sanctius dies statuirt, dass in der Genealogie der Hohenpriester der anderweit doch so bekannte Jeremias nicht aufgeführt? — Noch eines ist schliesslich 6. von Hitzig geltend gemacht worden. Er sagt: „Konnte Jeremias geebneter Bahn auf den Höhen des Lebens wandeln, so verlangte das prophetische Amt, unscheinbar und undankbar, noch stärkere Selbstverleugnung und Aufopferung, als Jeremias jedenfalls bewiesen hat, und

wie viel grösser und seltener der Schritt wäre, um so viel verringert sich seine Wahrscheinlichkeit". Aber giebt wirklich die Gesinnung der Propheten irgend wo als eine so profane sich kund, dass an solchem Maasse *wir* sie messen dürften? Jeremias namentlich, der Mann der Thränen, welche Selbstverleugnung hat er bewährt im Kampfe gegen eine Welt des tiefsten Verderbens! Auch an sich wäre der Schluss ein Trugschluss, wenn man nicht den Egoismus für die einzige Macht des Lebens halten wollte. Wenn Sanctius das so gewandt, dass der Sohn eines Hohenpriesters, der Bruder des ihm folgenden Azarjah von den Königen und von Pashur nicht Misshandlungen hätte erleiden können, wie Jeremias sie erlitt, so vergass er theils, dass Jeremias immer wiederholt über Ungerechtigkeit klagen musste, mit der die Seinen ihn angefeindet, theils scheint er mit wenig historischem Sinne die Tage des in den Gerichten Gottes sich verzehrenden Israels mit dem hierarchischen Prunke seiner Kirche zu zieren. Wir würden einfach mit J. H. Michaelis sagen: *ostenderet, veris prophetis familiae splendorem adeo nullam a ludibriis iniuriisque immunitatem praestitisse, ut Jeremias, quamvis summi esset Pontificis filius, tamen a conviciis, verberibus carceribusque nullum habuerit privilegium, similem sortem nactus cum Zacharia, Jojadae summi sacerdotis filio, quem lapidibus Judaei in ipso templo peremerunt* 2 *Par.* 24, 21, *et cum Esaia, regia stirpe nato, qui serra scinditur.*

Nach alle dem müssen wir denn anerkennen, dass die *Unmöglichkeit*, Jeremias sei des Hohenpriesters Hilkias Sohn, bisher noch nicht erwiesen [1]. Aber eben so wenig können

---

[1] Gern würden wir die Tradition des chaldäischen Targum Jonathan dagegen gelten lassen, wenn sich einmal ermitteln liesse, was mit dem מִן רֵישֵׁי מַטְרַת כַּהֲנַיָּא מִן אֲמַרְכְּלַיָּא דַהֲווֹ בִירוּשְׁלֶם eigentlich gesagt sein soll, und dann, ob der Zusatz zu dem Namen ירמיהו oder zu חלקיה gehört. Oecolampadius erklärt das Wort dahin: *Cui si creditur, non solum sacerdotis, sed principis sacerdotum adeoque unius ex praepositis templi filius exstitit.* Aber damit ist so viel doch eben nicht gewonnen. Wir wissen zwar, wer unter den רישי מטרת כהניא verstanden sein muss. Schon seit Davids Tagen waren die Priester in vier und zwanzig Klassen abgetheilt, מחלקות oder משמרות 1 Chron. 24, 3 ff., denen

wir die *Nothwendigkeit* der Annahme für erwiesen erachten. Was zu deren Begründung beigebracht worden, ist noch ungleich dürftiger, als das dagegen Gesagte. Dass gerade Hilkias Sohn auf jene schriftliche Urkunde vom Gesetz im Deuteronomion am meisten Bezug genommen, kann doch, auch zugegeben, dass des Hohenpriesters Hilkias Ruhm darin bestanden, dass er dies *fünfte Buch* des Gesetzes veröffentlicht, was doch nichts als Voraussetzung der Kritik ist, einen Beweis nicht abgeben. Konnte er das doch und musste es als jedes Andern Sohn, wenn er die Bedeutung jener Veröffentlichung im Lichte seines gottbequellten Geistes überhaupt ergriffen. Eben so wenig möchten wir grossen Werth legen auf des Propheten Unterredungen mit der Hulda (2 Kön. 22, 14), die er öfters besucht haben soll, wie Umbreit meint, weil es bemerkenswerth, dass Hulda das Weib Sallums war, und der Vater des Hohenpriesters Hilkias diesen Namen

---

unter dem Vorstande eines שר 2 Chron. 36, 14. Esr. 10, 5. Neh. 12, 7 die Besorgung des Gottesdienstes für eine Woche oblag. Die Vorsteher würden hier mit dem רישי מטרת כהניא gemeint sein. Aber wie nun weiter? Ist der mit מן anhebende Zusatz dem ersten coordinirt, oder gehört er zu einem einzelnen Begriff des ersten Gliedes? Es früge da wieder zuerst sich nach dem אמרכליא. Mit dem Worte sind von dem Targum 2 Kön. 12, 10. 22, 4 die שמרי הסף wiedergegeben. Aber es hat auch allgemeineren Gebrauch für Vorsteher überhaupt Jes. 22; 23. Num. 3, 32. Als bestimmten Amtsnamen kennt es der Talmud, und Bartenora zu dem Satze der Mischnah (Schekalim c. 5) אין פוחתין משלשה גזברין ומשבעה אמרכלין belehrt uns, dass גזברין die Erheber der Kopfsteuer waren, denen die אמרכלין vorgesetzt, diesen zwei קתיליקין, denen der Stellvertreter des Hohenpriesters, dem der Hohepriester selbst, dem endlich der König. Ist dem also, und ist das alte Ordnung der israelitischen Königszeit gewesen, so kann der Hohepriester Hilkias nicht der in jener Weise bezeichnete Mann sein, da dieser nur ein ihm untergeordneter Beamter war. Aber wie, wenn das Targum vielmehr meinte, Jeremias habe das Amt gehabt? Und gesetzt, auch das entschiede sich, dunkel bleibt immer der Zusatz בירושלם, so einfach an sich er klingt.

Weniger noch könnte uns die talmudische Satzung beirren, wonach die in den Prophetenüberschriften genannten *Väter* und *Vorfahren* von Propheten gleichfalls Propheten gewesen. *Megillah Bab.* c. I. fol. 15, a. Denn selbst wenn sie auf Wahrheit beruht, war des Jeremias Vater gleich Prophet, schlösse denn das sein Hohespriesterthum schlechthin aus?

selbst führte nach 1 Chron. 5, 39. Bar. 1, 7 [1]. Auch Jeremias hatte einen Oheim des Namens, des Vaters Bruder Jer. 32, 7. Das Alles mag ja immerhin sein. Aber Beweis für die Identität des Hohenpriesters Hilkias mit dem Vater des Jeremias ist es nicht. Am sichersten wird man deshalb die ganze Frage dahingestellt sein lassen. Denn wie alle diese Elemente von Verwandtschaft und Familienverknüpfung den Geist der Weissagung nicht geben konnten, so gedenkt auch die Geschichte derselben nicht, weil sie für sie durchaus unbedeutend waren. Und wir weiden gern Blick und Herz daran, dass auch so die Gottesmänner immerdar von einem geheimnissvollen Licht umhüllt erscheinen, über dessen strahlendem Gefunkel die irdische Substanz ihres Daseins verbleicht.

Sind für die Bestimmung des Vaters wenigstens historische Andeutungen gegeben, so ist die Mutter, wie schon die Stellung des Weibes im Orient es nicht anders erwarten lässt, völlig unbekannt. Die heiligen Urkunden erwähnen sie gar nicht. Wenn Jarchi die Stellen Breschith rabba Sect. 60 und Jalkut II fol. 59, c benutzt, um die Familie des Jeremias von der Rahab aus Jericho herzuleiten, so will das nur der talmudischen Sage genugthun *Gemarah Massekheth Megillah* c. I, fol. 14, col. 2, wonach von der Rahab acht Propheten abstammen. Denn er motivirt die Herkunft damit, dass in Jeremias der Sohn der Sünderin komme, dessen Werke gerecht, um den Sohn der Gerechten zu überwinden, dessen Werke sündig, das treulose Israel.

Unbekannt sind auch die weiteren Verhältnisse der Familie. Ist der 29, 3 genannte Hilkias der Vater des Propheten, wofür freilich nicht der geringste Beweis vorhanden, so hatte dieser einen Bruder Gemarjah, der mit dem Eleasar als Gesandter des Zedekias nach Babylon ging. Im Uebrigen wissen wir auch von ihm nichts weiter, und müssen daher sein Verhältniss zu Jeremias eben so dahingestellt sein lassen,

---

[1] Gewiss ist, dass der Talmud *Megill. Bab.* c. I. fol. 14, 2 von einer Verwandtschaft zwischen Hulda und Jeremias weiss.

wie die Entscheidung der Frage, ob Hieronymus *contra Jovinian.* I. p. 33 mit Recht des Propheten Jungfräulichkeit gefeiert, oder der chaldäische Paraphrast zu 37, 12 mit Recht seiner Kinder gedenkt.

Bekannter ist des Jeremias Heimath. Er selbst nennt sie Anathoth 1, 1. 32, 8. Es ist das jener Flecken im Stamme Benjamin, nördlich von Jerusalem, nach Eusebius und Hieronymus drei römische Meilen, nach Josephus Ant. X, 7, 3 zwanzig Stadien von der Hauptstadt entfernt. Der Name עֲנָת, mit dem der Talmud *Joma* fol. 10 ihn nennt, leitet zu dem heutigen *'Anâta* über. Mit Recht hat Robinson [1] in diesem Dorfe, das fünf Viertelstunden von Jerusalem liegt, da wo der breite Rücken von dem *Wady es selâm* nach Südosten abfällt, das alte Anathoth wiedergefunden. Denn das von der kirchlichen Ueberlieferung [2] dafür ausgegebene *Kuryet el enab* liegt drei Stunden von der Stadt auf der Strasse nach Ramleh, und ist also nach den Angaben der Alten zu fern. Das Dorf, das einst befestigt gewesen, seit des Hieronymus Tagen aber nicht mehr erwähnt wird, macht keinen glänzenden Eindruck auf den Beschauer. Wenige Häuser mit Spuren von Gemäuer aus grossen behauenen Steinen, arme und elend aussehende Bewohner, etwa hundert an der Zahl, — das ist jetzt die einstige Priesterstadt, vielleicht der angesehensten eine (nach Jos. 21, 18 den Kahathitern zugetheilt). Indess schon Jesajah ruft ihr, da den Rachezug Assurs gegen die Gottesstadt er schildert, Jes. 10, 30 das klagende „Elendes Anathoth“ zu. Auch das ein eigenthümliches Zeichen für die Bedeutung des Jeremias in der Geschichte des Gottesreiches. — Seine Familie war dort ansässig, denn sein Oheim Sallum besass ein Landgut dort, das er seinem Sohne Chanamel hinterliess und dieser dem Jeremias zum Kauf anbot 32, 6 ff. Darum will der Seher 37, 12 von Jerusalem durch das Thor nach Benjamin gehen, dasselbe in Besitz zu nehmen. Allerdings liegt da die Vermuthung, dass auch Hilkias

---

[1] Reise II. S. 319. Vgl. Reland, Palaest. L. I, 3 Tom. II. S. 561.

[2] Vgl. Adrichomius *Theatr. mund.* S. 14.

dort Besitzungen hatte, nicht fern. Und keinesfalls lässt dieser mit dem Worte Calvins sich begegnen: *quasi vero Sacerdotibus permissum fuerit agros possidere.* Denn dabei würde man das historisch constatirte Factum Jos. 24, 33 ausser Acht lassen müssen. Aber mehr als Vermuthung bleibt auch das nicht.

Dort hat Jeremias wohl sein prophetisches Leben begonnen 1, 2. 25, 3. 36, 2. Man darf das annehmen, weniger um deswillen, wie Lightfoot [1] schloss, weil Josias nach Auffindung des Gesetzbuches zur Hulda und nicht zu Jeremias sandte, als vielmehr darum, weil der Prophet selbst 11, 21. 12, 5—6 sagt, dass bei seinen Mitbürgern er kein Gehör gefunden. Er muss ihnen also nach seinem prophetischen Wirken bekannt geworden sein, um zu erfahren, was der Spruch der Weisheit sagt (Luc. 4, 24), dass kein Prophet angenehm in seinem Vaterlande. Wandte er von da, um den Verfolgungen seiner Landsleute zu entgehen, sich nach Jerusalem, so bot auch hier ein Aeusserliches wiederum das Substrat für den Weg des Geistes. Denn der heimathliche Boden mit seiner weiten Aussicht über den ganzen östlichen Abfall des bergigen Landstrichs Benjamin, das Jordanthal und den nördlichen Theil des todten Meeres, musste den sinnenden Geist des Sehers früh die Blicke hinausrichten lehren über die engen Gränzen seiner nächsten Umgebung. In Jerusalem fand er den weitesten Raum, das Leben seines Volkes zu beschauen und ihm an das brechende Herz zu dringen. Dort hat er denn den grössten Theil seines Lebens zugebracht (2, 2). Wenigstens folgt aus seinen frühesten Reden in Jerusalem nicht nothwendig, dass vor jener Verfolgung in Anathoth dort schon er geweissagt. Es mag wahr sein, dass der Tempel des Herrn vor allem die Stätte, wo er das Wort des Herrn an die versammelten Knechte seines heiligen Willens, an das Volk der Berufung gerichtet hat. Oftmals finden dort wir ihn zeugen von den Wegen Gottes mit seinem Volk 7, 2. Aber mit Recht ist doch von Ewald darauf hingewiesen wor-

---

[1] *Chron. Vet. Test.* p. 114.

den, wie noch im späteren Lebensalter immer die Städte und Fluren der Landschaft ebenso lebendig wie die Dinge der Hauptstadt ihm vor Augen gestanden, wie denn Alles er dem theokratischen Gerichte unterstellt, was in den Städten Judahs und auf den Gassen zu Jerusalem zu Richtendes ihm sich darbietet, Alles feiert, was vom Sieg der seligen Zukunft dort sich vollzieht 5, 8 ff. 6, 1. 26, 2. 36, 6. 32, 44. Beide bilden ja die Einheit des Volkes Gottes, Jerusalem ist nur das Herz des heiligen Landes.

Geschlecht und Heimath führen uns auf das *Priesterthum* des Jeremias. Dass er, aus priesterlichem Geschlecht geboren, die Priesterfunctionen habe verrichten *können*, lässt sich nicht bezweifeln; dass er sie *wirklich* je verrichtet habe, ist wenigstens durch keine Nachricht bestätigt. Wir müssten über die historischen Beziehungen auf das Verhältniss zwischen Priesterthum und Volksleben mehr orientirt sein, sollte in Betreff dessen irgend etwas sich fixiren lassen. Dass nicht alle Nachkommen Aharons Priesterdienste thaten, steht ebenso fest, wie das Andere, dass manche von ihnen zu anderem als dem Priesterdienste verwandt worden sind. Durch das Gesetz sind ja alle Gebrechlichen von den priesterlichen Verrichtungen ausgeschlossen, obwohl ihnen die Priesterrechte blieben Lev. 21, 22, und nicht nur die von Geburt an mit einem Fehler Behafteten, selbst die ziehen von den Functionen sich zurück, welche nachher irgend welches Leiden dazu untüchtig macht, Josephus Ant. XIV, 13, 10. Aber es scheinen das doch nicht nur Gebrechliche gewesen zu sein, da in Davids Kriegsheer wir einen Priestersohn (1 Chron. 27, 5) als Anführer finden 2 Sam. 8, 18. 20, 23. Wonach also wollten wir hier entscheiden, ob Jeremias als Priester thätig gewesen, oder nicht?

Das aber wissen wir, dass er *Prophet* gewesen. Als der göttliche Beruf zum Prophetenamte ihm geworden, lehnt er dasselbe mit dem zagenden Bekenntniss ab 1, 6, er sei zu jung (נער). Vielleicht mag man mit Recht aus diesem Wort auf eine gewisse Jugendlichkeit schliessen, die ihn schüchtern machte, als er berufen wurde. Nur urgire man nicht

gerade das Alter allein, da auch der Jüngling wie ein Mann stehen konnte im Dienste seines Gottes, und der Mann zusammenbrechen vor seiner Last wie ein Knäblein. Das mag man immerhin sagen, dass Jeremias zum Propheten berufen, bevor er das levitische Alter erreicht. Dazu wenigstens stimmt die ungefähre Berechnung seines Lebensalters nach der Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit, mag auch die Mahnung des Herrn stimmen 16, 2, an dem Orte des Verderbens keinen Hausstand sich zu gründen. Indess hüte man auch da sich wieder, sogleich unbegründete Schlüsse anzuknüpfen, als solle damit motivirt werden, warum er Prophet und *nicht* Priester gewesen. Denn was hätte denn dem widerstanden, dass auch der Prophet noch priesterlichen Dienst gethan? Verwahren aber von der anderen Seite müssen wir uns auch gegen eine Meinung, wie die Calvins, welcher sagt: *Etsi non omnes sacerdotes prophetae erant, tamen debebant hinc sumi, et ordo sacerdotalis fuit quasi seminarium prophetarum.* Das sieht doch so aus, als hätte das Priesterthum an und für sich eine Beziehung oder gar eine vorbereitende zum Prophetenthum. Und dem steht ja nicht weniger Jesajah aus dem Kreise der Würdenträger am königlichen Hofe, als Amos von den Hürden entgegen. Ja Mal. 2, 7 erscheint selbst das Priesterthum als unmittelbare Sendung Jehovahs, nicht anders, wie sonst die Gottbegeistung der heiligen Seher. Vielmehr werden wir hier mit Theodoret zu gehen haben, welcher erklärt, Jeremias habe eine *doppelte* Gnade empfangen, Priesterthum und Prophetenthum — *τὴν μὲν ἐκ τοῦ γένους εἵλκυσε, τὴν δὲ ἐκ τῆς ἄνωθεν ἔλαβε δωρεᾶς.* Damit ist die eigentliche Wurzel des Verhältnisses sehr treffend bezeichnet. Priester und Prophet stehen also sich gegenüber, jenes nach dem Geschlecht der Erde, dieses nach himmlischer Gabe; eine Weissagung auf die endliche Erfüllung ihres Mysteriums in der Erscheinung des vergotteten Menschen und des menschgewordenen Gottes. Darum vollzieht im Priesterthum sich die Verklärung des Volkes zur heiligen Menschheit, in dem Prophetenthum die Erleuchtung desselben zur Aufnahme des

Lichtes von Ewigkeit in seinem Schooss, die Gott nahende Menschheit und die dem Menschen sich offenbarende Gottheit stehen hier einander gegenüber, bis die Zeit sich erfüllet und Friede wieder auf Erden. Bei Jeremias tritt der priesterliche Beruf ganz in den Hintergrund. Wie hätte er auch sich realisiren sollen in dem, dessen Waffe gegen ein heilloses Volk die *Verwerfung* des heiligen Gottes war? Nur einmal finden wir ihn priesterlich thätig, da, als er das salzige Opfer seiner Thränen auf dem Altar der Trümmern von Jerusalem gebracht. Dagegen ist sein prophetisches Wirken auch äusserlich für die Geschichte des Reiches Gottes von höchster Bedeutung und vom weitgreifendsten Einfluss gewesen. Es ist nicht durchaus unberechtigt, wenn Abarbanel [1] ihn mit Moses in Parallele stellt, obwohl man nicht, wie er, den Deut. 18, 15. 18 Israel verheissenen Propheten in Jeremias erkennen darf. Carpzov meinte freilich, dass Mth. 16, 14 dazu wohl stimme, verhehlte sich indess nicht, dass Act. 3, 22. 7, 37. Mth. 17, 5 vielmehr auf den Messias als den verheissenen Propheten hinweisen. Doch hat wohl jene Art, wie Jeremias häufig als Typus Christi gefasst und seine Weissagungen geradezu als Worte Christi gedeutet worden [2], daher ihren Ausgangspunkt genommen. Besonders die Stelle Jer. 11, 18—19 ist oft als Motiv für diese Typik benutzt worden, wo der Prophet ausspricht, dass der Herr ihm es offenbaret, sein treuloses Volk wolle ihn wie ein Schaf zur Schlachtbank führen [3]. Mit dieser einen war sogleich eine ganze Reihe anderer typischer Beziehungen gegeben, von denen noch Gerhard [4] wenigstens folgende vier festhält. Er findet nämlich das typisch sich Entsprechende

---

[1] *Praef. ad Jerem.* fol. 96, a—b. Vgl. Jac. Alting, *Proleg. in Jerem.* T. I. Opp. fol. 649.

[2] Am ausführlichsten ist das in den älteren katholischen Commentaren geschehen, namentlich bei Cornelius a Lapide, *Proleg.* p. 568 ss. del Rio, *Proleg. in Thren.* c. II. § 1. p. 10.

[3] S. Justinus Martyr, *Dial. c. Tryph.* p. 232. Tertullianus, *adv. Jud.* c. 10. *adv. Marc.* III. c. 19. IV. c. 4. Cyprianus. *adv. Jud.* II. c. 15. 20

[4] *Harm. Evang.* 567. p. 346. *Harm. Passion.* 513. p. 215.

zwischen dem Propheten und Christo 1. *in utriusque innocentia;* 2. *in patientia;* 3. *in hostium truculentia;* 4. *in truculentiae illius poena.* Aehnlichkeit hat da freilich statt, aber nicht jede Aehnlichkeit hat typische Bedeutung. Sonst hörte das Gebiet der Typik nirgends auf. Und man wird deshalb Carpzov Recht geben, der, weil von jenem typischen Verhältniss keine Andeutung in der Schrift, dessen Hervorhebung für Willkür erachtet.

Der prophetische Beruf des Jeremias gipfelt, wie wir andeutend schon sagten, in dem Gottesgericht, das er verkündet und durch sein Wirken vollzogen an dem verworfenen Bundesvolk. Seine Zeit war dazu mehr als jede andere vorbereitet.

Die Zeit der Wirksamkeit des Jeremias.

Jeremias selbst hat die Gränzpunkte uns bezeichnet, innerhalb deren sein prophetisches Wirken lag. Denn in der Ueberschrift der Weissagungen giebt 1, 2—3 er das dreizehnte Jahr des Josias als Anfangspunkt, das eilfte Jahr des Zedekias als den des Abschlusses derselben an. Das Letztere hat etwas Auffallendes, weil wir aus dem Buche selbst auf eine Thätigkeit über dies Jahr hinaus zu schliessen berechtigt sind. Aber die Tendenz der ganzen Weissagung löst hier jede Schwierigkeit. Es war das ja das Jahr der Zerstörung der Stadt und des Tempels und damit der *Verwerfung des Gottesvolkes*, und von ihr hatte der Prophet zu zeugen. Wie lange noch darüber hinaus er dem Reste Israels in Judäa 40, 1 ff. und denen, die nach Aegypten geflohen 43, 8 ff., geweissagt hat, und wann ehe er gestorben, darüber lässt Genaueres sich nicht fixiren. Dass die Ueberschrift solcher Weissagung gar nicht gedenkt, das zeigt am besten, dass sie nur auf geistigem Hintergrunde ruht. Stellen wir also die chronologischen Marken übersichtlich zusammen, so gewinnen wir, ausgehend von dem dreizehnten der einunddreissig Regierungsjahre des Josias, folgende Zeitbestimmung:

18 Jahre des Josias	2 Kön. 22, 1	von 629
3 Monate des Joachas	23, 31	
11 Jahre des Jojakim	23, 36	
3 Monate 10 Tage des Jekhonjah	24, 8	
11 Jahre des Zedekias	24, 18	bis 588

zusammen beinahe einundvierzig Jahre,

eine Zeit, auf welche man das Gotteswort Ez. 4, 6 zu beziehen pflegt. Dies freilich um so weniger mit einigem Grunde, weil jene Zeit nicht den *ganzen* Verlauf der Berufsthätigkeit des Jeremias gebildet.

Man könnte nun noch einen gewissen Anstoss daran nehmen, dass in der Ueberschrift nur die Könige Josias, Jojakim und Zedekias genannt werden. Man vermisst des Jojakim Vorgänger Joachas, und seinen Sohn und Nachfolger Jekhonjah. Allerdings ist deren Regierungszeit eine sehr kurze gewesen, drei Monate und wenige Tage die eines jeden (vgl. 22, 11—12; 24 f.). Aber die Genauigkeit, mit welcher sonst, wo es nur *historische* Tradition gilt, dergleichen Daten fixirt sind, weist von selbst auf einen andern, mehr innerlichen Grund hinaus. Es ist der, dass die Regierung dieser Könige die *Zeit des Propheten* nicht wesentlich charakterisirt, dass die Zeitgeschichte ihre für die Weissagung des Jeremias maassgebenden Entwickelungsknoten vielmehr in den Regierungen jener drei Herrscher, Josias, Jojakim, Zedekias, gehabt hat. Es ist das eine der bewegtesten Epochen der israelitischen Geschichte, und gerade jene drei Könige in ihrer Art zu herrschen, in ihrem Verhältniss zu dem König der Könige, eröffnen uns den Einblick in das Dunkel der Geschicke, über denen licht wie des Lebens Sonne des Propheten Wort aufgegangen, das die Bäche der Zeit in das Meer der Ewigkeit hinüberleitet.

Zeitgeschichte.

Gehen wir zurück bis in die Tage, in denen der Mund des Jesajah verstummte, so ist Jeremias noch unter *Manasseh*

geboren. Seine Regierung lässt sich nicht treffender charakterisiren, als in des Königs Namen sie charakterisirt wird. All das Gute, das des frommen Hiskias gottergebener Sinn zum Wiederaufbau des Gottesreiches in Israel gethan und gegründet hatte, das diente sie wieder *vergessen* zu machen (מְנַשֶּׁה, vgl. Gen. 41, 51). Als Knabe von zwölf Jahren hatte er den Thron Davids bestiegen, um fünf und fünfzig Jahre lang das gotterwählte Scepter mit den Gelüsten seines unlauteren Herzens zu schänden. Jede Art von Aberglauben und Götzendienst wurde unter ihm legal, das ganze Land mit heidnischen Culten erfüllt. Statt der levitischen Priester erhielten Buhler in den Tempelgebäuden ihre Wohnung und jene Verworfenen ihres Geschlechts, welche unter schattigen Bäumen und auf den Höhen um die Stadt die Zelte aufschlugen, unter denen sie der Astarte das unkeusche Opfer wollüstiger Liebe brachten. Ein Bild dieser Göttin ward in dem Hause des Herrn selbst aufgestellt, den Götzen Babylons dort Altäre errichtet und statt des Schöpfers Himmels und der Erden die Gestirne angebetet, der Sonne, dem Monde, dem Zodiacus und dem ganzen Heer des Himmels geräuchert. Je finsterer die drohende Nacht der Gerichte Gottes hereinbrach, um so mehr schien in Israel das Verlangen wach zu werden nach einem andern Lichte des Lebens, als dem lauteren Glanz Jehovahs. Darum wurden der Sonne geweihte Rosse und Wagen unter die Geräthe des Heiligthums aufgenommen. Der Baalsdienst erscheint als der eigentlich nationale Cultus, der König selbst weihte seinen Sohn dem Molokh, für dessen Feueropfer er im Thale Ben Hinnom eine Stätte bereitet hatte [1]. Mit dem Abfall von dem Herrn verfiel auch das sittliche Leben. Alles von dem frommen Eifer seiner Vorfahren in den Hintergrund gedrängte Wesen der Gottlosigkeit brach unter Manasseh aufs neue und in frechster Offenheit hervor. Propheten erhoben da ihre warnende Stimme und weissagten von dem einbrechenden Gericht Gottes 2 Kön. 21, 10—15. Aber der König lässt sie ermor-

[1] 2 Kön. 21, 3—6. 23, 4—14. 2 Chron. 33, 3—7. Jer. 7, 31 ff. 19, 5.

den. Wie ein Löwe frass verheerend das Schwerdt die Propheten, sagt die heilige Ueberlieferung Jer. 2, 30. Auch Jesajah soll damals der Rache des Wütherichs erlegen sein [1]. Wer immer tadelnd den gottlosen Wegen des Königs widerstrebte, den warf er nieder, so dass Jerusalem von einem Ende bis zum andern mit Blut erfüllt ward, 2 Kön. 21, 13—16. Laster und Verbrechen aller Art wuchern üppig um den Thron des blutdurstenden Königs auf. Es ist ein eignes Geschick, ja, man möchte sagen, eine heilige Nemesis, von der das treulose Volk gerichtet wird, dass, je heftiger der Ernst gottgesandter Propheten gegen götzendienerische Gebräuche und Opfer, gegen sinnliche Lust, gegen Ueppigkeit und Schwelgerei ankämpfte, um so mehr in der zügellosen Menge wie zu krampfhafter Selbstvernichtung die natürlichen Elemente des semitischen Lebens wild und gewaltig ausbrachen, welche das heilige Gesetz vom Sinai zu überwinden bestimmt war. Statt an seine Verheissung klammerte die Sehnsucht des in Todesqual sich verzehrenden Geschlechts sich an die Todeskulte voll Wehe und Angst, mit denen die benachbarten Nationen ihrem Leben einen Schimmer überirdischer Weihe gaben; statt Leben zu schöpfen aus den ewigen Quellen des Heils, flohen sie hierhin und dorthin, bei den Göttern der Fremde zu suchen, was der Heilige in Israel denen versagte, die nicht heilig, wie er heilig ist.

Das Gericht, das längst von der Stimme der Weissagung gedrohte, blieb auch hier nicht aus. Manasseh wurde bei Gelegenheit des Zuges, den Assarhaddon [2] in das efraimi-

---

[1] Die Sage in der Gemarah zum Tractat Jebammoth c. 4 lässt bekanntlich ihn zersägt werden.

[2] Die Hebräer nennen diesen Fürsten אֵסַר־חַדֹּן. Wie die meisten Fremdwörter des Hebräischen, so ist auch dieser Name noch nicht genügend erklärt. Die willkürliche Herleitung aus dem Persischen von آذر Feuer und خدام Knecht ist mit Recht verschollen. Fürst setzt im Handw. S. 112 die von אסר „Anführer“ und dem assyrischen *hadhuna* an die Stelle dafür. Unsere Wissenschaft vom *Altassyrischen*, sowohl seiner Sprache, als seiner Geschichte, ist zu sehr gerade jetzt eine im Flusse des Werdens begriffene, als dass man sicher sein dürfte, nicht morgen thatsächlich widerlegt zu

tische Land unternahm, um die letzten Reste seiner israelitischen Bewohner daraus zu vertreiben und es ganz mit fremden Kolonisten zu besetzen, von den Assyrern gefangen genommen und in Ketten nach dem damals Assur noch unterworfenen Babylon gebracht, 2 Chron. 33, 12—16. Esr. 4, 2. Dort, gebeugt von dem harten Drucke eines schmachvollen Gefängnisses, schlug er in sich, und die Noth lehrte ihn das Auge erheben zu dem Gott, dess Thron der Himmel, der aber auch bei denen ist, die mühseligen und zerschlagenen Geistes sind. „Ich habe gesündigt," so fleht er [1], „und meiner Frevel ist mehr, denn des Sandes am Meere; ich bin gekrümmet in schweren eisernen Banden und habe keine Ruhe, darum, dass ich deinen Zorn erwecket habe und grosses Uebel vor dir gethan. Darum beuge ich nun die Kniee meines Herzens und bitte dich, Herr, um Gnade!" Und der Herr erbarmte sich des Elenden. Ihm ward des feindlichen Herrschers Huld zu Theil bis dahin, dass dieser sein Reich ihm zurückgab. Für Manasseh hob damit ein neues Dasein an. Es war nunmehr sein eifrigstes Bestreben, den Götzendienst völlig wieder auszurotten, dem er die Stätten bereitet hatte, die fremden Altäre zu stürzen und Jehovahs Verehrung allein wiederherzustellen. Aber wenn einerseits die Tage seines Lebens zu kurz, so war von der andern Seite das Verderben zu tief gewurzelt, als dass alles Unheil er noch zu sühnen und alles Unrecht wieder auszugleichen vermocht hätte.

Die spärlichen Früchte dieser letzten Bemühungen wurden durch die kurze kaum zweijährige Regierung seines zwei und zwanzig Jahre alten Sohnes *Amon* ganz wieder auf-

---

sehen, was man heute als Resultat aller bisherigen Forschung angenommen. Namentlich ist alles Sprachliche, so verdienstvoll vor allen Andern auch Rawlinson's und Layard's Bemühungen darum gewesen, bis jetzt noch durchaus nicht zu dem Grade von Sicherheit gelangt, dass man hebräische Auffassung assyrischer Namen, darauf gestützt, zu deuten unternehmen könnte. Es ist das ebenso mit dem Babylonischen. Vgl. den kurzen Bericht über das alte Babylon im Ausland 1853. No. 53. S. 889 ff.

[1] Das Gebet Manasseh's (zu 2 Chron. 33, 12—13) Vs. 9 ff.

gezehrt. Unsere Nachrichten über dieselbe sind sehr dürftig. Sie beschränken sich darauf, dass er schlecht gewesen wie sein Vater, aber nicht sich gedemüthigt wie er, dass er viel und schwer sich verschuldet. Dürfen wir auf seinen Namen achten, so ist אָמוֹן Künstler, Baumeister. Ist das nicht wie ein Hinweis darauf, dass er weltlichen Sinnes *sein* Reich hat bauen wollen und nicht Gottes Reich? und bauen mit den Künsten *irdischer* Berechnung und irdischer Lust, nicht über dem Grunde der himmlischen Weisheit (Spr. 8, 30)? Habakuk und Zefanjah waren Boten des Heils an das von ihm zum Verderben geleitete Volk und wiesen auf die Wege Dessen hinaus, der nicht Menschenwege geht. Nicht lange sollte der König mit seinem Volke freveln. Er wurde von Verschworenen in seinem Palaste umgebracht und überliess einem Besseren den Thron.

Noch einmal bot da der Herr seinem Volk Heilung an von dem trostlosen Verderben, in dem es sich verzehrte. Der fromme König *Josias* (יֹאשִׁיָּהוּ von אשה heilen) übernahm acht Jahre alt[1] die Herrschaft und hat dann ein und dreissig Jahre regiert, ein Mann, dessen Bild inmitten seines abtrünnigen Volkes man nicht ohne tiefe Wehmuth betrachten kann, dem auch Jeremias 22, 15—16 das Zeugniss gegeben, dass den Elenden und Armen er zum Recht geholfen, dass er über der Gerechtigkeit gehalten und es ihm wohl gegangen. Doch selbst dieser Mann vermochte nur auf kurze Zeit den jähen Sturz noch aufzuhalten, welcher Israel in die nachtende Tiefe des Elends hinabriss, um aus ihr das neue Gottesvolk zu gebären. Männer, wie der Hohepriester Hilkias, die Prophetin Hulda, Zefanjah, Jeremias, standen mit ihrem Eifer für die theokratische Gewalt und die theokratische Weihe ihm zur Seite, und im Verein mit ihnen erhob er noch einmal das *Panier des Reiches Gottes* als den Stern für Israels Hoffnung: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jehovah, euer

---

[1] Calvin gedenkt der Schwierigkeit, dass Josias nicht wohl Amons *Sohn* sein könne, da er ihn im fünfzehnten Jahre gezeugt haben müsste. Deshalb nimmt er בן als *Nachfolger*.

Gott. Aber dies Alles nur wie zum Zeugniss, dass Israels Hoffnung verloren, dass jetzt es aus mit ihm. Wenn in dem Bericht der Chronik über den König es 2 Chron. 34, 2—3 heisst, er habe gethan, das dem Herrn wohlgefiel, weil im achten Jahre seines Königreichs, da er noch ein Knabe war, er angefangen den Gott seines Vaters David zu suchen, so zeigt das uns am besten, warum 2 Kön. 22, 1 seine Mutter Jedidah, Tochter des Adajah aus Bazkath, wohl nicht als Regentin allein ausdrücklich genannt wird. Sie war also aus jenem Städtchen בָּצְקַת in der Ebene des Stammes Judah Jos. 15, 39, welches Josephus Ant. X, 4, 1 *Βοσκέθ* nennt, und das, nach der Bedeutung des arabischen بُصْقَةٌ zu schliessen, hochgelegen gewesen sein muss. Von dort stammt ihr Vater עֲדָיָה, den Jehovah geschmückt, sie selbst יְדִידָה, die Liebliche, die Liebe genannt. Ist's nicht, als läge in dem allen ein Hinweis auf die Macht, welche den jungen König eingeführt in das Leben, und in Folge dessen auch sein Gebaren auf dem Throne beherrscht hat? Noch die späte Nachwelt bekennt, dass kein König gleich Josias gewesen, vor ihm keiner und nach ihm keiner, 2 Kön. 23, 25. Im blühenden Jünglingsalter trat er selbständig die Regierung des gesunkenen Reiches an, und schon im zwölften Jahre seiner Herrschaft strebte er mit aller Kraft darnach, die völlige Erneuerung der gesetzlichen Ordnung durchzuführen, welche allein noch Aussicht gab auf Heilung des Jammers, von dem Israel verzehrt ward. Damals zerstörte er die Götzenaltäre im Thale Ben Hinnom. Die Opferstätten, auf denen die Verzweiflung an dem heiligen Gottesleben das Blut der Kinder dem Molokh, dem grossen Könige der Natur, dargebracht, liess durch Todtenbeine er verunreinigen, die dort verbrannt wurden. Auch die Reste der Stämme Efraim und Manasseh versuchte er zu Judah und seinem Heiligthum zurückzuführen. Alles das Zeugnisse des frischen Eifers und der regen Begeisterung, mit welcher der jugendliche Gottesheld die Wege verfolgte, die allein noch sein Volk zum Heile zu führen vermochten. Dennoch ist es ein eigenthümlicher Zug, dass die Urkunden der heiligen Geschichte berichten konnten, der

König habe sich entsetzt, als im achtzehnten Jahre seiner Regierung der Hohepriester Hilkias das Gesetzbuch aufgefunden. Josias hatte nämlich damals vor, den Tempel Jehovahs auch äusserlich in der alten salomonischen Pracht und Herrlichkeit wiederherzustellen, und deshalb durch seinen Schreiber Safan dem Hohenpriester den Befehl zugehen lassen, die zur Erneuerung des Tempelhauses von dem Volke gesammelten Beiträge aus dem Schatze des Heiligthums ihm zu überliefern. Als nun Hilkias dem Befehle gemäss die Gelder ablieferte, übergab er zugleich dem Safan das Gesetzbuch Mosis als einen ganz neuen und seltenen Fund. Wie? Hatte nicht Moses geboten im Geiste des Herrn Deut. 17, 18—19 (vgl. 31, 11), dass, wenn sein Volk einmal Könige haben werde, wie die Völker der Erde, diese Könige ihr Regiment gründeten auf dieses sein Gesetz? Jeglichem sollte ein Exemplar des Gesetzes stets vor Augen und im Herzen sein. David und seine Sänger hatten selig gepriesen den Mann, der über des Herrn Gebote sinnet Tag und Nacht. Aber jetzt — weder der König kennt das Gesetz, noch sind die Priester desselben eingedenk, es erscheint als ein längst vergessenes Gut, als ein im Staube der Erde vergrabener Schatz. Wer mag sich wundern, wenn Josias da sich *entsetzte*, als das Buch des Gesetzes ihm überbracht wurde? Er musste vergehen im Schmerz, sich getroffen fühlen von jenem Grauen, darin die menschliche Natur zusammenbricht, wo von dem gerechten Gerichte des Gottes sie sich berührt fühlt, der strenge, furchtbar, unerbittlich seine Rechte fordert. Es liegt etwas Geheimnissvolles in diesem Grauen. Darum sucht der König Aufschluss über die Gabe des Hohenpriesters, durch welche es geweckt worden. Er sendet zu der Prophetin Hulda, dass das Geheimniss sie ihm deute. Und bequellt von dem Geiste aus der Höhe, verkündet sie das nahe Heranziehen all der verheerenden Mächte, welche das Gesetz selbst seinen Uebertretern gedroht. Die Zeit sei da, wo die Gerichte Gottes die Treulosen zermalmen sollen, welche seiner Gebote vergessen, wo Judah und Jerusalem auf immer zertrümmert werden. Doch, so fügt sie hinzu, weil

der König demüthig vor dem Herrn in Reue und Busse vergangen, so solle mit Frieden er im Grabe sich betten und all das Unglück nicht sehen, das Jehovah über diese Stätte voll Frevel bringen werde [1]. Josias war über die Antwort der Prophetin noch mehr erschüttert und bot im heiligen Eifer für des Gesetzes Macht Alles auf, das drohende Verderben abzuwenden. Zunächst versuchte er die Erneuerung des *Bundes* mit Jehovah. Er versammelte alle Männer von Jerusalem, Priester und Propheten und alles Volk und die Aeltesten aus allen Theilen des Landes, und zog an ihrer Spitze hinauf zu dem Hause des Herrn. Dort lässt er das Gesetzbuch, namentlich alle diejenigen Stellen aus demselben, die von den Rechten und Pflichten des Bundes handeln, mit lauter, weithin vernehmlicher Stimme verlesen. Dann trat er auf einen erhöheten Platz und erneuerte den Bund mit dem Volke, das Treue und Gehorsam ihm gelobte. Der König selbst ging mit dieser Treue voran. Mit vollster Hingabe an das heilige Gesetz trachtete er allen Götzendienst in Cultus und Leben zu vernichten. Die Priester mussten das Heiligthum reinigen, die Götzenbilder wurden im Thale Kidron verbrannt, und die Asche über des Landes Gränze gebracht, Sonnenwagen und Sonnenpferde entfernt, die Häuser der Buhler und die Altäre des Baal niedergerissen, die Therafim vernichtet, die Opferstätten des Kamosch und Molokh verunreinigt, Zauberer und Todtenbeschwörer aus dem Lande getrieben. Wagten abtrünnige Priester dennoch es, auf Götzenaltären zu opfern, so fielen sie dort als Opfer seines Eifers für die Ehre des Herrn. Nach Ausrottung aller Denkmale abgöttischer Culte feierten sodann König und Volk das Pascha nach dem Gesetze Mosis. Noch einmal, so schien es, hatte der Herr sein Volk verschont von dem Verderben, welches die Welt richtet, noch einmal mit Erbarmen sich geneigt zu den Elenden, die er berufen, dass die Thore ihrer Feinde sie besitzen und die durch sie gesegneten Schaaren einführen sollen in ihre Seligkeit, 2 Kön. 23, 21—22. Aber

[1] 2 Kön. 22, 19—20.

die Stimmung der Festfeier war nur eine flüchtig vorübergehende. Fürsten und Aelteste, Priester und Volk waren dadurch nicht geweiht worden zu Heiligen des Herrn. Schon zwei Jahre nach der Wiederherstellung des Heiligthums muss Jeremias aufs Neue gegen alle Versündigungen eifern, welche das schneidende Schwerdt der mosaischen Satzungen noch kaum beseitigt hatte. Die Versuche des frommen Königs, die Theokratie zur alten Blüthe wieder zu erheben, waren fruchtlos geblieben, eine gründliche Umkehr von den götzendienerischen Wegen, eine wahrhafte Neugeburt des Volkes Gottes ward nicht erreicht. Zu tief war des Verderbens Macht mit dem Innern des Volkes schon verwachsen, einzelne Mittel vermochten das in ihm wuchernde Gift nicht mehr niederzuhalten, das Volk nicht mehr zu heilen. Es musste den bittern Weg wandeln lernen durch Tod zum Leben. Das ganze Dasein war von so tief gehenden Widersprüchen zerrissen, dass nur in seiner völligen Selbstauflösung noch das Licht höherer Berufung ihm aufleuchten konnte. Neben dem mannigfach gefärbten Götzendienst trat als greller Gegensatz grobe Werkheiligkeit heraus und jenes äusserliche Haften an dem Scheine der Gesetzeserfüllung, welches in späterer Ausbildung das pharisäische Wesen charakterisirt. Freilich war das Gesetz die Macht des Lebens in Israel gewesen, mit seiner Beobachtung Segen und Heil dem Volke reichlich geworden, mit seiner Verwerfung sein ganzer Bestand zerfallen, der in der Berufung zum Bundesvolk gegründet. Aber eben darum fordert es eine Erfüllung vor dem, der Herzen und Nieren prüfet, Gehorsam und Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Die Götzenhöhen von Bethel waren nicht mehr und nicht minder antitheokratisch, als jene Werkheiligkeit, welche in dem Dienste Jehovahs sich genug that. Statt den Gott des Lebens anbetend zu feiern, betete man das Leben selbst, die Natur an, statt des Heiligen in Israel das Prunken mit einer Heiligkeit, der das Innere des Menschen fremd. Da war es denn dem Eifer des Josias unmöglich, die Berufung für die Ewigkeit dem Volke dauernd in das Bewusstsein zurückzurufen. Die Gelüste der

eitlen Menschenherzen traten den Bestrebungen seiner lauteren Frömmigkeit überall in den Weg, und wo sie ihnen zu weichen schienen, geschah es nur, um unter dem Deckmantel einer sorgsamen Beobachtung der von ihm gebotenen Ceremonien jetzt um so wilder sich zu stillen. Vergeblich zeugte die Stimme der Propheten gegen das heillose Treiben. Man möchte die Fülle der Mahnungen beklagen, welche damals nutzlos in das Leben Israels hineindrangen. Indess liegt eine Wahrheit darin, wenn Hieronymus in Bezug darauf sagt: *Admirabilis clementia est Domini, quod iam captivitate vicina et Babylonio exercitu vallante Jerusalem nihilominus populum ad poenitentiam provocat: malens salvare conversos, quam perdere delinquentes* —, und wenn Chrysostomus Gott dem Arzt vergleicht, der dem sterbenden Kranken bis zu dem letzten Athemzuge hin die heilende Arznei noeh reicht. Wohl war es Reichthum der göttlichen Gnade, der darin sich ergossen. Aber das so tief schon versunkene Volk, wie hätte es den lauteren Klang himmlischer Rede noch vernehmen können, die von der Propheten Lippen floss? Darum bezeichnet Origenes[1] das Wirken des Jeremias unter diesem Geschlechte treffend als einen immer neuen Ruf zur Busse, der fort und fort erklungen, bis endlich das Gericht selbst der lauteste Bussruf ward. Luther hob dabei es hervor, dass der Herr, je näher die Strafe, desto mehr die Leute böse werden lässt und sie verstockt, *damit sie ohne alle Barmherzigkeit untergehen* und mit keiner Busse Gottes Zorn versöhnen — eine Ahnung, die ja auch dem tieferen Heidenthum nicht fremd. Aeschylos singt sie in dem *Ἄτης ἄρουρα θάνατον ἐκκαρπίζεται* mit wehmuthsvoller Gewalt. Das hat Israel jetzt erfahren. Mit immer gewaltiger beflügelten Schritten gingen beide Hand in Hand, Ruf zur Busse und Gerichte Gottes, und der neu geordnete Cultus diente, beiden den weitesten Raum zu schaffen. Mit niederschmetterndem Gewicht trafen sie zunächst in dem Tode des Josias zusammen.

Je mehr die assyrische Weltmacht unter Salmanassar

[1] *Hom. I. in Jerem.*

und Sanherib ihre Eroberungen nach dem Südwesten Asiens ausdehnte, um so mehr musste den Aegyptern die Gefahr entgegen treten, welche ihrem Reiche von ihr aus drohte. Nachdem die äthiopische Dynastie aus Aegypten vertrieben und durch Psammetich dem Throne der Pharaonen neue Festigung und Kraft verliehen war, richtete dieser, wohl bewogen von dem anhebenden Zerfallen des weiten assyrischen Reiches, den Blick nach Syrien hinaus als dem Lande, dessen Besitz allein Aegypten gegen die Erhebung asiatischer Mächte sicher stellen könne. Doch gelang es seinen angestrengten Bemühungen nur, die Stämme der Philister zu unterwerfen Jer. 25, 20. Erst Pharao Necho drang weiter vor, indem er entweder zur See oder längs der Küste hin bis in die Gegend von Acco kam, die Städte Phöniziens, Hemath, Damaskus, zu gewinnen. Als er dann durch Judäa zu ziehen beabsichtigte, um die eben aufkeimende Macht der chaldäischen Herrschaft unter Nabopolassar, welche über Assurs Trümmern von Babylon aus den Westen zu überfluthen drohte, zu bewältigen, bevor dort sie feste Anhaltspunkte gewonnen, da stellte sich ihm Josias mit einem kampfgerüsteten Heere in den Weg: sei es, dass Judah von den Tagen des Hiskias her dem babylonischen Throne noch verbündet, oder, um das eigne Gebiet gegen Aegyptens Uebermacht zu wahren, und zu verhüten, dass es nicht der Kampfplatz der streitenden Heere werde. Es kam zum Treffen auf der Ebene Jesreel, wo bei Hadad Rimmon, unfern der Feste Megiddo nach Südwesten zu, Josias die Aegypter erwartet. Judahs Heer ward geschlagen, der König, tödtlich verwundet aus der Schlacht getragen, starb zu Megiddo [1]. Es ist ein tragisches Geschick, von dem hier wir den Edelsten leicht unter den Sprossen aus Davids Geschlecht hingenommen sehen, ein Geschick, das, wie es selbst den Stempel göttlicher Rache an sich trägt, so den vernichtenden Gottesgerichten Bahn brach, die Judah vertilgen sollten. Tragisch in sich, weckte es auch die Stimme der Klage durch ganz

[1] 2 Kön. 23, 29—30. 2 Chron. 35, 20 ff.

Israel. Die Todtenklage um den frommen König Josias wurde sprüchwörtlich für das jammervollste Wehe, Sakh. 12, 11, und wir wissen aus dem Berichte der Chronik, dass auch Jeremias unter den Klagenden gewesen, dess zum Zeugniss, dass sein Aufruf Jer. 22, 10, nicht zu weinen über den Todten, sondern zu weinen über den in die Gefangenschaft Abzuführenden, glücklich den preisen wollte, dem noch Israels Thränen das frühe Grab netzen konnten. Dem Propheten waren die Tage des Josias eine Vorschule finsterer Zukunft. *Ut tenerae arbores*, sagt Victorinus Strigel, *temperato calore veris foventur, ut postea facilius aestum caniculae et Aquilonis horriferum stridorem tolerare possint, sic Deus Jeremiae mediocrem tranquillitatem concessit imperante Josia, ut studiis doctrinae et pia precatione sese ad futura certamina praepararet.* Seine Todtenklage auf den König nennt er *quasi praesagiens futuras ecclesiae calamitates.*

Von da ab zogen mit jedem Tage schwerere Wetter über den Häuptern des Berufungsvolkes sich zusammen, und der Strom göttlicher Gerichte wälzte unaufhaltsam seine verderbenden Wogen gegen die Elenden heran. Die drei Söhne des Josias, Eljakim, Schallum, Matthanjah, folgten ihm in der Herrschaft, jedoch nicht in der Reihe nach ihrem Alter und so, dass bei der Thronbesteigung sie andre Namen annahmen, ein Wechsel, in dem wieder sehr charakteristisch die heilige Ironie der Wege Gottes an dem verworfenen Volke sich ausprägt.

Zunächst wurde Schallum in einem Alter von drei und zwanzig Jahren unter dem Namen *Joachas* König (610), ein Mann von wildem Geiste. Heisst שַׁלֻּם, שִׁלּוּם, wie es wahrscheinlich, Vergeltung, Vergelter, so würde die Namensänderung aus der bangen Furcht sich verstehen lassen vor der Vergeltung des Heiligen in Israel, die bei dem Tode des Josias des Volkes sich bemächtigen musste. Denn als König heisst Schallum nun יוֹאָחָז, יְהוֹאָחָז, der Herr ergreift, ist Erhalter. Der Name will das Anheben der Rettung zeichnen, da Jehovah des sinkenden Volkes Hand ergreift, aus dem Elend es emporzuziehen, es zu halten über den brandenden Wogen des Verderbens (vgl. Hi. 17, 9. 23, 11). Aber ein

Ergreifen war's vom Herrn, das die Ergriffenen rettungslos zermalme (vgl. Hi. 30, 16. Jes. 33, 14.). Da nämlich Joachas wohl nur aus der Wahl und mit Hülfe des Volks, ohne Bestätigung von dem Sieger seines Vaters, vor dem älteren Bruder Eljakim die Herrschaft erlangt hatte, so liess Pharao Necho, obwohl er jeden ferneren Widerstand gegen Aegypten aufgegeben, ihn nach dreimonatlicher Regierung von Riblath aus an der Nordgränze Palästina's nach Aegypten abführen, wo er starb [1]. Die mehr nur gelegentliche Hindeutung der Propheten auf sein Regiment und sein Schicksal zeugt von der Bedeutungslosigkeit desselben für die Entwickelung der endlichen Geschicke Israels, wie denn auch der Umstand, dass nur durch Volksgunst er zum Throne aufgestiegen, ihn aus der Reihe der theokratischen Regenten eigentlich ausstrich.

Der ägyptische König setzte darauf an seiner Stelle, nachdem er die Judäer mit dem hohen Tribute von hundert Talenten Silber und einem Talente Gold bestraft hatte, welche durch eine Vermögenssteuer aufgebracht wurden (2 Kön. 23, 35), den Eljakim unter dem Namen *Jojakim* als abhängigen Fürsten zum Könige ein. Man könnte diesen Namenswechsel im Interesse für den ägyptischen Ursprung des Tetragramms יהוה deuten, und man hat wirklich häufig ihn in dieser Weise gedeutet. Mit nicht minderer Berechtigung könnte man aber eine antiphönizische Tendenz in dem Abwerfen des אל vermuthen. Sicheren Grund wird allein der Sinn der Namen selbst geben. Die Macht des Siegers bestimmt den Namen יְהוֹיָקִים, den Jehovah aufstellt, der von ihm Aufgerichtete. Wie? War's nicht vielmehr der ägyptische König, der ihn aufgerichtet? Wohl. Aber wenn einerseits er den *legitimen* Erben des von ihm überwundenen Josias auf den Thron heben wollte, so war der Name Jojakim sicherlich nicht ägyptisch, und andrerseits war, vom Sieger bestimmt, dem Vasallen er durchaus angemessen. אֶלְיָקִים würde (vgl. Jes. 22, 20) die Mahnung an einen *starken* Arm geboten haben, von

[1] 2 Kön. 23, 30 ff. Jer. 22, 10—12. 20. Ez. 19, 3—4. 2 Chron. 36, 1—4.

dem der Sieger in dem unterdrückten Volke gern jede Spur tilgen mochte. Jehovah hatte ihn aufgestellt in Wahrheit, aber nur als Schergen seiner Gerichte an dem Volk. Jojakim, prachtliebend und verschwenderisch, sann darauf, Jerusalem mit herrlichen Bauten zu schmücken; ungerecht und grausam, lebte er nur seinen Lüsten; mit ganzem Herzen abgewandt vom Herrn, waren Frevel und Gewaltthat und Vergiessen unschuldigen Blutes der Boden, von dem aus das Volk er zu Grunde richtete. Ein erbitterter Feind der heiligen Wahrheit, verfuhr er mit blutiger Grausamkeit gegen die Träger derselben [1], während treulose Priester und falsche Propheten von ihm begünstigt waren. Den Urijah, der schweres Verhängniss dem Lande und seinem gottlosen Könige verkündet, lässt aus seinem Zufluchtsorte in Aegypten er herbeischleppen und hinrichten. Selbst die Bestattung wird ihm versagt Jer. 26, 20—23. Jeremias, allen Arten von Schmach und Drangsal preisgegeben, entgeht nnr durch ein Wunder des Herrn der über seinem Haupte schwebenden Todesgefahr. Nicht nur seine Schroffheit, welche den König erbittert, mehr noch die immer wiederholte Verkündung von dem Untergange Jerusalems brachten ihm bei dem Volke auch den Hass ein, der unersättlich nach seinem Verderben stand. Vergeblich war des muthigen Gotteskämpfers drohendes Wort, vergeblich die schon sich entladenden Wolken, welche Israels Himmel rings umdunkelten, vergeblich die Fasttage, des Herrn Zorn abzuwenden. Denn in Allem vernahm das Volk nicht Gottes Stimme, und die Leidenschaften des Königs entbrannten daran nur um so heftiger. Beide, Volk und König, waren reif zum Fall.

Pharao Necho hatte nach einem Kampfe von vier Jahren Syrien sich unterworfen und wandte von da aus sich gegen den Eufrat. Doch er fand das neue Reich von Babylon bereit, seine Gränzen zu vertheidigen. Bei Kharkhemisch trat ihm Nabopolassars Sohn Nebukadnezar entgegen, damals noch Mitregent seines Vaters, und schlug die ägyptische Hee-

[1] Jer. 22, 13—19. 26, 20 ff.

resmacht so ganz darnieder, dass in Folge der Niederlage auch Syrien wieder ihm verloren war[1]. Freude brachte die Flucht der Aegypter nicht eben nach Jerusalem, da man nunmehr dem Anzuge des Siegers auch gegen das ihnen unterworfene Judah entgegen sehen musste, und da hier nur Joch gegen Joch zu wechseln übrig blieb. Darum ward im neunten Monat des vierten Jahres Jojakims von dem ganzen Israel ein Fast- und Trauertag gehalten, Jer. 36, 6 (vgl. Vs. 1. 22). Unfehlbar würde Nebukadnezar in Verfolg dieses glänzenden Sieges auch alle Vasallen Aegyptens sogleich überwunden haben, hätte nicht die Nachricht von dem Tode seines Vaters ihn nach Babylon zurückgerufen[2]. Doch gab er, nunmehr Alleinherrscher in dem mächtigen Reiche, vor dem auch die alte Herrlichkeit Ninivehs gefallen war, den Gedanken nicht auf, demselben Halt und Festigkeit zu sichern dadurch, dass die Gegenden er sich unterwarf, welche von Alters her der Mittelpunkt des Kampfes zwischen den streitenden Weltmächten gewesen waren. Er zog mit seinen wilden Schaaren von Mesopotamien[3] nach den Küsten des Mittelmeeres zu. Kein Stamm vermochte ihnen zu widerstehen, und Jerusalem zitterte bereits vor banger Furcht. Vier Jahre nach der Schlacht bei Kharkhemisch überschritt Nebukadnezar die Gränze Judahs, er zog vor Jerusalem, belagerte dort den Jojakim und zwang ihn, tributpflichtig sich unter den Schutz Babylons zu stellen. Es war dies das achte Jahr seiner Regierung. Die Erfahrung fing an zu bewähren, was bereits vor vier Jahren der Prophet Jeremias gesprochen, da er im ersten Jahre der chaldäischen Weltherrschaft eine siebenzigjährige Dauer ihr verheissen, und Israel eine siebenzigjährige Knechtschaft Jer. 25, 11—12. Aber Jojakim und seines Volkes Machthaber beugten den Nacken nicht unter das vom Herrn ihnen auferlegte Joch. Jeremias hörte nicht auf gegen ihre verblendeten Rathschläge sich zu

---

[1] Jer. 46, 2. Joseph. Ant. X, 6, 1.
[2] Berosus bei Joseph. Ant. X, 11, 1 und c. Ap. I, 19.
[3] Vgl. Herodot I, 106. 185.

erheben. Aber seine Stimme ward nicht gehört. Als nach drei Jahren eines erzwungenen Gehorsams der Kampf zwischen Babylon und Aegypten aufs neue auszubrechen drohte, da versagte Jojakim, auf Aegyptens Hülfe, vielleicht auch auf die der Nachbarstaaten, Moab und Ammon, und des gleichfalls von Babel abtrünnigen Statthalters von Cölesyrien, trauend, dem Nebukadnezar den Tribut und rüstete sich zum Aufstand. Zunächst beschränkte dieser sich darauf, die benachbarten Völkerschaften gegen Judah aufzureizen. Sie fielen mit den wenigen chaldäischen Cohorten, welche Wache haltend in jenen Gegenden stationirt waren, in das Land ein und beängstigten König und Volk, die haltungslos in sich dem ersten Angriffe sogleich erlagen. Nachdem dann die Aegypter in ihre Gränzen zurückgedrängt waren und ihnen auch die philistäischen Städte, welche bisher sie behauptet hatten, entrissen, so machte sich Nebukadnezar selbst auf, die Empörer, namentlich Judah zu züchtigen. Unter diesen unruhigen Bewegungen starb Jojakim. Gefangen nämlich und mit Ketten gebunden wurde er nach Babylon zu abgeführt. Da verschied er auf dem Wege, und sein Leichnam blieb unbeerdigt und unbetrauert liegen. Der Mund des Propheten hatte einst solches Geschick ihm verkündet Jer. 22, 18—19. 36, 30. Der Herr hat seines Knechtes Wort an ihm bewährt 2 Chron. 36, 6[1]. Nebukadnezar muss schon damals Herr auch des Tempels geworden sein. Denn sowohl der historische Bericht 2 Chron. 36, 7, als die Ueberschrift

[1] Wenn der andere Bericht 2 Kön. 24, 6 darüber nichts sagt, sondern einfach des Königs Tod referirt, so folgt daraus ganz und gar nicht, dass das spätere Geschichtsbuch, wie Gramberg (die Chronik nach ihrem gesch. Charakter und ihrer Glaubw. neu geprüft S. 211) daraus schliesst, jenes Factum erlogen. Denn ob detaillirter oder kürzer erzählt, das hängt hier sehr oft von den besonderen Richtungen der Erzählung und von den Formen ihrer Darstellung ab. Es braucht einmal nicht Jeder Alles zu berichten, und es hat das auch nicht Jeder gewollt. An sich ist das Factum doch auch so natürlich, dass man nicht sieht, welch sonderliche Erfindungsgabe zum Berichte davon gehöre. Auch die *Geschichte* konnte bewähren, was Rosenmüller der *Hinzufügung* der Chronik unterschiebt: *malum regem dignum suis sideribus supplicium nactum esse.*

der Weissagungen des Daniel Dan. 1, 1—2, sprechen von den Gefässen aus dem Hause Jehovahs, welche von den Chaldäern in das Haus ihres Gottes übergetragen seien. Es weist das uns auf den Fall der *theokratischen Weihe Israels* zuerst ausdrücklich hin.

Wir dürfen deshalb die Regierung des Jojakim noch nicht verlassen, ohne jenen eigenthümlichen Bezug derselben zu dem zusammenbrechenden Gottesreiche zu erwägen, der in dem Verhalten des Königs gegen die Stimme der Weissagung heraustritt. Jeremias hatte nämlich, getrieben vom Geiste aus der Höhe, seine in etwa drei und zwanzig Jahren gesprochenen Reden durch Barukh aufschreiben lassen, damit er sie an jenem allgemeinen Fasttage vor dem versammelten Volke vorlese. Vielleicht, so sagte er, dass sie sich demüthigen mit Flehen vor Jehovah. Denn gross ist der Grimm, welchen Jehovah über dieses Volk geredet hat. Jer. 36, 1. 3—10. Barukh vollzog das Geheiss des Propheten, und die Reihe der ernstesten Mahnungen, die schweren von ihm gedrohten Gerichte konnten eines gewaltigen Eindrucks nicht verfehlen. Auch die Versammlung der Fürsten, welche als Staatsrath damals dem Könige zur Seite standen und zu bedeutender Macht selbst über die Könige sich erhoben hatten, berief den Barukh vor sich. Er musste auch ihnen des Jeremias Weissagungen vorlesen. Auf ihre Veranlassung wurden sie auch vor Jojakim gebracht. In Gegenwart der angesehensten unter den Fürsten liess er sie sich vortragen. Es war zur Winterzeit, und der König sass vor dem Kaminfeuer in einem Winterhause. Kaum hatte er die ersten drei oder vier Blätter lesen hören, da schäumte sein Unmuth über. Voll Ingrimm über die drohenden Worte und zermalmt von der Last und dem schneidenden Ernste der Verkündungen, welche von Tag zu Tage schon mehr sich bewährt hatten, zerschnitt er mit einem Schreibgriffelmesser das Exemplar, aus dem gelesen wurde, und warf die Stücke in das Feuer, Jer. 36, 21—23. Schnell und leicht mögen sie vor seinen Augen aufgelodert sein. Aber, war auch das Pergament, das *dieser Worte* Hall und Zeichen getragen, in

Asche zerfallen, sie selbst, *aus Gott geboren*, waren Leben und Wahrheit und zogen darum hinaus wie ein Held, sich zu erfüllen an dem verworfenen Geschlecht. Jojakim sah nichts als Frevel in der Aufzeichnung solcher Worte. Deshalb gedachte er Beide, den Jeremias und Barukh, gefangen zu setzen. Aber, wie Jeremias selbst Vs. 26 es sagt, der Herr hatte sie verborgen. Selbst äusserlich war das Wort nicht verloren. Jeremias liess die früher aufgezeichneten Weissagungen noch einmal aufschreiben und fügte ihnen mehrere andere hinzu, Vs. 27—28. 32. Das Walten aber des ewigen Rathes vermochte keine Macht der Erde aufzuhalten oder zu verhindern. Es drang zum Siege, zur festen Gewissheit endlicher Vollendung hindurch, und die ihm widerstreben wollten, mussten gerichtet zerschellen an ihm. Jojakim, den auch im Tode noch der Staub der Erde nicht decken mochte, steht als ein trauriger Zeuge dieser Gerichte da.

Es folgte ihm auf dem Throne sein Sohn *Jekhonjah*, weder besser, noch glücklicher, als er. Schon im Namen verband die Ironie des Schicksals Beide. Alle Formen des Namens, יְהוֹיָכִין Jer. 52, 31, יְכָנְיָה 27, 20, כָּנְיָה 22, 24, zeichnen ihn als den vom Herrn fest und sicher Gestellten, vgl. Jes. 2, 2. Hiess der Vater der von ihm Aufgerichtete, so führt im Sohne des heiligen Gottes Rathschluss weiter sich hinaus. Ward jener vom Gerichte niedergeworfen, so hatte dieser auch nicht einmal irgend welchen Bestand. Nur drei Monate und zehn Tage (2 Chron. 36, 9) dauerte seine Herrschaft. Denn da er in dem jugendlichen Alter von achtzehn Jahren wohl ohne Wissen und Willen des Nebukadnezar vom Volke auf den Thron erhoben war, vielleicht auch angefangen hatte, wortbrüchig der fremdländischen Oberherrschaft sich zu entziehen, so eilte schnell ein babylonisches Heer herbei, und Nebukadnezar selbst kam, die Belagerung Jerusalems zu leiten. Eine Zeit lang widerstand anfangs die Stadt dem hartnäckigen Angriff. Als aber der König selbst heranzog, so ging Jekhonjah mit seiner Mutter, Sklaven, Eunuchen und Feldherren ihm entgegen und ergab sich freiwillig in die Gewalt des mächtigen Belagerers, 2 Kön.

24, 12. So zitterte vor der Macht der Erde der Mann, der in seinem Namen das Zeugniss trug, dass unerschütterlich fest des Herrn Macht stellt. Der Ohnmächtige hatte mit dieser eiligen Ergebung vielleicht nur das im Auge, dass sein Thron ihm dadurch erhalten werde, wenn auch unter babylonischer Oberhoheit und ihr tributpflichtig. Allein seine Berechnung schlug fehl. Nebukadnezar hatte Grund, an die Treue der Könige Judahs nicht zu glauben. Darum führte er ihn mit den Schätzen des königlichen Palastes und den besten Tempelgeräthen gefangen nach Babel. Ueberhaupt wollte der Ueberwinder die Kraft des so oft überwundenen und doch immer wieder sich erhebenden Landes brechen. Deshalb wurden demselben nicht nur alle Kriegsvorräthe genommen, es wurden auch Tausende von Kriegsleuten, alle angesehenen Männer, die Aeltesten und Priester, Waffenarbeiter und Handwerker mit dem Könige abgeführt, so dass nur geringes Volk im Lande zurückblieb [1]. Unter den Gefangenen befand sich, wenn anders die Berechnung nach Ez. 1, 2 nicht trügt, auch Ezechiel. Wenn dieser dann dort am Khaboras das Licht der Zukunft schaute, das durch die dunkeln Wetterwolken der trostlosesten Gegenwart aufleuchten sollte, so stand nunmehr Jeremias fast vereinsamt und allein der allgemeinen Verblendung und dem immer sich steigernden Abfall seiner Volksgenossen gegenüber, ein *Bild*, wie Umbreit höchst bezeichnend sagt, *gegossen aus Erz*, *rinnend in Thränen.* Von dem tiefsten Schmerze des Mitgefühls für das verworfene Volk ergriffen, schaute er das unvermeidliche Verhängniss der letzten Zeiten unter dem letzten Könige hereinbrechen, und die Schauer solchen Ausblickes liessen immer aufs Neue ihn mahnen, warnen, strafen, ohne dass er gehört worden wäre.

Und doch war mit dieser Wegführung des Jekhonjah die Reihe der glänzenden Erfüllungen von Weissagungen

[1] Die Zahl der Weggeführten wird Jer. 52, 28 auf 3023 angegeben. Es liegt in der Natur der Sache, dass nach andern Stellen eine grössere, bis auf 18000 sich berechnen lässt, vgl. 2 Kön. 24, 13—17.

eröffnet, welche Israel das Ende der Tage gezeichnet hatten. Sie gruppiren sich um die Verkündung des babylonischen Exils. Kaum ist eine andere Epoche der israelitischen Geschichte, über welche die Stimme der Propheten von Anfang an so hell, so unzweideutig sich vernehmen lassen. Die Weissagung hat aus der fernsten Ferne sie einbrechen sehen und hat dann deutend und des Ausgangs sich gewiss Schritt für Schritt sie verfolgt. Die ganze Reihe dieser Verkündungen ist für die Substanz der Prophetie und für die Erkenntniss ihres ethischen Charakters dadurch von so hohem Belange, dass die ältesten und ersten noch ganz unbestimmt gehalten sind, dann, je näher das grosse Ereigniss rückt, desto detaillirter und unzweideutiger die Hinweise darauf werden [1], bis unter der zermalmenden Last des Gerichtes selbst ein neuer Gesichtskreis sich erschliesst. Gerade dies charakterisirt die Entwickelungsstufe der Weissagung, welche Jeremias einnimmt, und es ist für deren Verständniss nicht unwichtig, in einem übersichtlichen Gesammtbilde die Reihe von Weissagungen zu erwägen, welche das babylonische Exil zu ihrem Gegenstand haben.

Gehen wir zurück auf deren Anfänge, so hat bereits der Gesetzgeber an die Erfüllung der Gebote Jehovahs den Genuss des verheissenen Erbes der Väter geknüpft (Deut. 28.), und die Geschichte der Wüstenführung hat Israel den Ernst dieser Verknüpfung wieder und wieder erfahren lassen. Vierhundert Jahre vor der jetzt nahe bevorstehenden Zerstörung des Tempels wird bei seiner Einweihung die Drohung ausgesprochen, dass das Volk des Bundes, dessen Sakramenten er dienen sollte, im Fall des Ungehorsams aus dem Lande, in dem er sich erhob, dem Land, darinnen Milch und Honig fliesset, verstossen werden soll, dass der Herr dieses Haus verwerfen werde von seinem Angesicht. 1 Kön. 9, 6—7. Ist Kanaan das Land der Verheissung, wie hätte es denen zu eigen bleiben können, welche die Gebote des heiligen Gesetzes nicht halten mochten, dem allein die Verheissung galt?

---

[1] S. Düsterdieck, *De rei proph. natura ethica.* S. 120 ff.

Wie hätte den Abtrünnigen noch Friede werden können in der beseligenden Nähe des Gottes, der in seinen Weihen das Volk hinanführen wollte auf die Auen seiner Heiligkeit? Ex. 15, 13. 18. — In dieser Allgemeinheit hat die Aussicht auf eine Zerstreuung unter die Völker der Erde Jahrhunderte lang den dunklen Hintergrund gebildet für die mahnenden Stimmen der Propheten, welche die Heiligung des ganzen Lebens forderten. Mehr denn hundert Jahre vor dem Einbruch des gedrohten Gerichts hat Mikha 4, 10 die Gegend bestimmter bezeichnet, dahin der Herr die treulose Heerde seiner Weide verschlagen werde. Er nennt das Land des Nimrod, jenes von Alters her als finstres Land der Gerichte Gottes gezeichnete Sinear. Fast zu derselben Zeit weiss auch Jesajah von einer Verbannung Israels nach Babel. 2 Kön. 20, 17. Siehe, es kommt die Zeit, spricht er zu Hiskias, dass Alles wird gen Babel weggeführt werden aus deinem Hause und was deine Väter gesammelt haben bis auf diesen Tag, und wird nichts übrig gelassen werden, spricht der Herr. Und so wenig sind solche Worte nach hundert Jahren vergessen, dass Jeremias 26, 18 vor dem Volke auf dieselben sich berufen kann als unzweideutige Autoritäten für die Verkündung, mit welcher auch er den treulosen Abfall von Jehovahs Gesetz richtete, als das versunkene Geschlecht die lastende Gewalt seiner mahnenden und drohenden Rede nicht mehr tragen mochte. Immer heller aber und immer erschütternder werden diese Stimmen, je näher die Tage des Verhängnisses herankamen. Sie entfalten sich bestimmter in einzelnen Details, nehmen gewisser die jeweilige Gegenwart zum Ausgangspunkt der Verkündung für die Zukunft, und weil die Voraussetzung zu dem Gerichte, von dem sie zeugen, in immer grelleren Zügen zur Wahrheit geworden, so fixiren sie in markirtester Weise Ort, Zeit, Umstände, damit Israel erkenne, dass Jehovah es sei, der solches Alles thut an seinem Volke.

Jetzt nun hat die Katastrophe mit der Wegführung des Jekhonjah begonnen. Jeremias steht nun allein als Wächter vor Zions Heiligthum unter einem Volke, das statt vom Ge-

setze des Herrn von falschen Propheten, von götzendienerischen Priestern und gewaltthätigen Volksfürsten regiert wird. Vom Aberglauben in mannigfachster Gestalt und von zügelloser Unsittlichkeit entnervt, trat es dem Drohen des Gesetzes und dem es deutenden Prophetenwort mit dem trostlosen Bekenntniss entgegen: Ich kann nicht mehr (vgl. Jer. 2, 25). Dem Seher selbst musste jeder Tag die Qualen mehren, die der Beruf über ihn brachte, unter einem solchen Volke zu weilen, vergeblich ihm die Wahl zu bieten zwischen Gnade und Gericht. Ach dass mein Haupt Wasser wäre, ruft er aus, 8, 23 f., und mein Auge eine Quelle von Thränen! Da wollt' ich weinen Tag und Nacht um die Erschlagenen der Tochter meines Volkes. Ach, dass ich in der Wüste eine Herberge hätte! Da wollt' ich verlassen mein Volk und weggehen von ihnen. Denn sie Alle sind Ehebrecher, eine Rotte von Verräthern! Doch er sollte in ihrer Mitte bleiben, und auch ihrer rohesten Gewaltthat gegenüber stand er, ein Mann der Klage und der Thränen, allein mit seinem Gott. Man möchte meinen, da habe das Schwerdt seines Wortes er lieber bei Seite gelegt. Aber nur um so kühner und um so zermalmender erhob er die drohende Rede. Und eine Kette von Drangsalen und Schmach, die in Folge dessen über ihn kamen, brachen seinen Freimuth nicht. Mit unerschütterlicher Festigkeit hielt er den Blick geheftet auf das nahende Verderben, und sein Wort begleitete dasselbe in jedem Momente seines Reifens. Schon damals, als zuerst er den Ruf vernahm aus der Höhe, seine Lenden zu gürten und hinauszuziehen zum Streite gegen die Könige von Judah, gegen Fürsten und Priester, ward seiner gesammten Weissagung Inhalt ihm in zwei einfachen Gesichten kund. Noch mehr als vierzig Jahre sollten vergehen, da schaute er den blühenden Mandelstab als ein Zeugniss gegen das Volk der Berufung, dass die priesterliche Weihe von ihm gewichen, und der Herr nun, wachend über seinem Worte, was Israel nicht hinausgeführt, ausführen werde nach seinem Rath. Dann aber eröffnete sich ihm auch der Weg, wie Jehovah solches vollziehen werde. Er sahe von der dunkeln Mitter-

nacht her einen siedend dampfenden Kessel gegen Jerusalem seine Gluthen wälzen, und ohne noch deutlicher das Volk zu bezeichnen, hat das Land gegen Mitternacht als dasjenige er genannt, von dem aus das Unheil über das verworfene Volk hereinbreche; und dies zu einer Zeit, wo rings noch tiefer Friede, wo auch der Stolz Assurs bereits zu wanken begonnen hatte. Jer. 1, 13—15. Eine Zeit lang schien die Erfüllung dieses Gesichtes noch auszubleiben. Erst der Tod des vielbeklagten Königs Josias mahnte lauter daran. Den blühenden Mandelstab Aharons hatte er noch einmal über Israel erhoben, noch einmal das „Erwache" unter die düstern Schläfer hinausgerufen. Aber das Volk war nicht mit seinem Könige gegangen, und sein Fall eröffnete dem Einfluss der Weltmächte auf Judahs Regiment freien Spielraum. Seit der Regierung des Jojakim hatten Fürst und Volk sich in immer wachsenderes Verderben gestürzt, und Jeremias vernahm das Wort der Verwerfung: Treibe sie weg von mir und lass sie dahinfahren. Jer. 15, 1. Von da ab sprach er mit immer grösserer Bestimmtheit es aus, dass die Chaldäer die vom Herrn erwählten Werkzeuge seiner Rache, dass sie Israel aus dem Erbe der Verheissung vertreiben sollen. Die drohende Weissagung des Propheten hatte Jojakim noch in der flammenden Lohe seines Kamins vernichten zu können gemeint, als ob mit dem Pergament auch das Wort des Lebens in Staub zerfallen. Aber Jojakhin erfüllte die Weissagung, die sein Vater verachtet, indem er in Babel die Schuld seines Thrones büsste.

An die Stelle des gefangenen Königs setzte Nebukadnezar seinen erst ein und zwanzig Jahre alten Oheim Matthanjah unter dem Namen *Zedekias* ein [1], durch schwere Eide ihn verpflichtend, dass den Chaldäern er die Treue bewahre. Welch eigenthümlicher Wechsel in diesen Namen! מַתַּנְיָהוּ, *Geschenk* von Jah, wird zum צִדְקִיָּהוּ, meine *Gerechtigkeit* ist Jah. Mit dem Geschenke, mit der Gnade des Herrn ist es aus, der Weg seiner Gerechtigkeit ist Verderben über Israel

[1] Ez. 17, 13—18. 2 Chron. 36, 13. 2 Kön. 24, 17. Jer. 37, 1.

und Tod. Gehorsam und Treue waren geschwunden aus dem Volke, dem Jehovah nicht mehr seines Lebens Stern. Darum war auch das Gelöbniss an Nebukadnezar gar bald vergessen. Je mehr er selbst dafür gethan, den vollsten Gehorsam seiner Obmacht sicher zu stellen, um so mehr regte sich in dem geknechteten Volke das Verlangen nach Befreiung von der fremden Gewalt, und die Kühnheit wuchs, das unerträgliche Joch abzuschütteln. Damals sprach Jeremias das Gleichniss von den zwei Feigenkörben. 24, 1 ff. Der eine, gefüllt mit sehr guten Früchten, stellt ihm die schon im Exil lebenden Verbannten dar, denen der Herr ein neues Herz geben werde und wieder gnädig sein. Aber Zedekias und seine Fürsten und sein Volk, das sind die schlechten Feigen in dem andern Korbe, deren nichts als Elend und Fluch warten, dass sie verstossen in ferne Lande zum Sprüchwort werden unter den Völkern der Erde. Ein eigenthümlicher Gegensatz gegen diese Voraussicht spricht darin sich aus, wenn Zedekias durch eine Gesandtschaft nach Babel die Befreiung der dort Gefangenen zu erwirken trachtete, Jer. 29, 3, ja später selbst den Versuch dort erneuerte 51, 59, als Jeremias Babel dereinstigen Untergang verkündet. Er glaubte noch immer an einen Bestand seines Reiches, während die Axt bereits ihm an die Wurzel gelegt war. Darum dürfen wir es nur begreiflich finden, wenn er so leicht von jeder Hoffnung auf neue Selbständigkeit sich täuschen liess. Im vierten Jahre nach seiner Einsetzung kamen Gesandte der Könige von Tyrus und Sidon nach Jerusalem, Judah zum Abfall von Nebukadnezar aufzufordern. Zugleich sandten auch die schon früher überwältigten Ammoniter, Moabiter und Edomiter, um Zedekias zu gemeinsamer Erhebung gegen die ausländische Herrschaft zu bewegen. Die Gelegenheit schien ihm günstig, und lügenhafte Propheten schmeicheln den Wünschen des Königs und lassen sein Volk in der trügerischen Aussicht sich verhärten, dass die Rückkehr der Verbannten nahe bevorstehe. Namentlich verheisst Chananjah, ein Prophet aus Gibeon, vor allem Volke im Tempel baldigen Sieg, da Jehovah das Joch seines Volkes gebrochen habe.

Jer. 28, 1—4. Aber Jeremias straft ihn Lügen, und Chananjah starb an demselbigen Tage, Vs. 12—17. Er erkannte vielmehr, dass die Chaldäer die Werkzeuge der Rache in des Herrn Hand, dass ihr Joch Strafe für Israels Ungerechtigkeit, und dass darum es Jehovahs Wille, dies Joch so lange in Geduld und Busse zu tragen, bis er selbst es brechen werde. Wohl glänzte ihm auch dieser Tage Stern im Aufgang durch die dunklen Leidensnächte, der Tage, wo auch Babels Untergang bevorstehe. Aber der Stern strahlt noch aus weiter Ferne, und er ermahnt darum auch die in Babel Gefangenen, von leichtfertigen Hoffnungen in der Treue gegen den Ueberwinder sich nicht wankend machen zu lassen und die Stimme falscher Propheten, wie Semajah, zu verschmähen. Tempel und Staat müssen fallen, über ihren Trümmern erst kann ein neues Dasein sich erheben. Cap. 29. Der Prophet ärndtete schwere Anklage und die heftigsten Verfolgungen von solchen Verkündigungen. Aber der Geist aus der Höhe übermochte ihn, dass er nicht schweigen konnte. Und der Erfolg hat sein Wort bewährt.

Zwar verpflichtete sich Zedekias dem Könige von Babel aufs Neue. Er reiste selbst nach Babylon deshalb. Jer. 51, 59. Die Phönizier wurden ohne Unterstützung aus Judah gelassen und wohl bis auf die Inselfeste Tyrus vollständig unterworfen. Aber schon im Jahre darauf rüstete Pharao Hofra (Apries) die ägyptische Streitmacht wieder gegen Babylon. Das gab den Fürsten Judahs neuen Muth. Zedekias begann mit Aegypten zu unterhandeln [1], und im stolzen Vertrauen auf dessen Hülfe erhob er sich im neunten Jahre seiner Regierung trotz aller Warnungen des Propheten (Jer. 37, 2) zu dem entscheidenden letzten Kampfe gegen Nebukadnezar. 2 Kön. 25, 1—3. Jer. 34, 1—7. Ez. 24, 1. Im höchsten Zorne rückte dieser abermals in Palästina ein, und ehe Pharao seine Rüstungen beendet hatte, stand ein gewaltiges Heer der Chaldäer schlagfertig in Judah. Markdurchdringend ist die Wehklage, in welche, von den Zuckungen

---

[1] Joseph. Ant. X, 7, 3 vgl. Ez. 8, 1. 17, 15.

des tiefsten Schmerzes bewältigt, Ezechiel ausbricht, da er das Todtenschwerdt erschaute im Gesicht, welches damit der Herr gegen Jerusalem gezückt hielt. Ez. 21, 10 ff. Er vernimmt das Gotteswort. Du aber, Menschenkind, so spricht Jehovah, seufze, dass die Lenden brechen, und in bitterem Schmerze seufze vor ihren Augen. Und wenn sie zu dir sprechen: Warum seufzest du? — da rede: Wegen des Gerichtes. Denn es kommt. Und verzagen werden alle Herzen, und alle Hände erschlaffen, und aller Muth blöde sein, und alle Kniee zergehen in Wasser. Siehe, es kommt und geschiehet, spricht der Herr Jehovah. Und weiter sagt der Seher Vs. 14 ff.: Und es geschahe das Wort Jehovahs zu mir und sprach: Menschenkind, weissage und sprich: So spricht Jehovah: Sprich: *Schwerdt*, *Schwerdt* — es ist geschärft und auch gefeget. Damit es schlachte, ist es geschärft. Damit es blitze, ist es gefeget. Oder sollen wir jubeln? Meines Sohnes Stamm verachtet alles Holz. Und er gab es zu fegen, um es zu fassen mit der Hand. Es ist geschärft das Schwerdt und gefeget, um es dem Würger in die Hand zu geben. Schreie und heule, Menschenkind! Denn es geht über mein Volk, über alle Fürsten Israels. Preisgegeben sind sie dem Schwerdte mit meinem Volk. Darum schlage deine Lenden! — Und was der Prophet hier erschaut, das schien in jähem Ueberstürzen die Folge der Thatsachen zu bewähren. Sogleich bei dem Andringen des feindlichen Heeres wurden die Landstädte verwüstet, die festen Plätze, zuletzt auch Lakhisch und Aseka umzingelt. Nur Jerusalem bereitete sich zu hartnäckigem Widerstande Jer. 34, 7—10. Jeremias tritt da, vom Herrn gesandt, vor Zedekias, und, indem jeden Widerstand er als thöricht und vergeblich schildert, muss den König er ermahnen, sich zu ergeben, und verspricht ihm in diesem Falle ein ruhiges Ende. Vs. 1—7. Doch König und Volk lassen durch solche Stimmen sich nicht entmuthigen. Die Sklaven hebräischer Geburt und alle Schuldknechte wurden freigelassen, um die Zahl der Vertheidiger in der Hauptstadt zu verstärken. Am zehnten Tage des zehnten Monats im neunten Jahre des Zedekias (52, 4) begann Nebukadnezar

die Belagerung. Jeremias sah mit unwilliger Klage den Ernst seiner Mahnungen an den wahnsinnigen Hoffnungen des Königs sich brechen und sprach diesem nunmehr es unverhohlen aus, dass er sich und den Bestand seines Volkes ins Verderben stürze. Zedekias lohnte ihm mit tyrannischer Wuth. Der Prophet wurde eingekerkert. Obwohl in Kerker und Banden, verkündigte er dennoch als Folie seiner herrlichsten Weissagung den Gottesspruch: Siehe, ich gebe die Stadt in die Hände des Königs von Babel, und Zedekias soll den Chaldäern nicht entrinnen, sondern ich will ihn dem Könige von Babel in die Hände geben, dass er Mund gegen Mund mit ihm reden und mit seinen Augen ihn sehen soll. Und er wird Zedekias gen Babel führen. Da soll er bleiben, bis ich ihn heimsuche. Jer. 32, 3—5. 34, 2—3. vgl. 21, 1—7. Die stark befestigte Stadt widersteht achtzehn Monate. Ein Hoffnungsstrahl leuchtet auf. Die Aegypter ziehen zum Ersatz heran, so dass die Chaldäer die Belagerung aufgeben und dem Heere Pharaos entgegen eilen. Jer. 37, 5. Da wird Zedekias weich. Er sendet zu dem Propheten und sucht ihn zu bewegen, dass er fürbittend für Judah vor den Herrn trete. Aber Jeremias erhebt mit dem festen Blick in das unabwendbare Geschick der dunkeln Zukunft das weissagende Wort: So spricht Jehovah, der Gott Israels: Siehe, das Heer Pharaos, das euch zur Hülfe ausgezogen ist, wird wiederum heim gen Aegypten kehren, und die Chaldäer werden wieder kommen und wider die Stadt streiten und sie gewinnen und mit Feuer verbrennen. Jer. 37, 7—8. Dem Volke, das um das letzte seiner Güter kämpfte, erschien solche Rede nur als Rath feiger Verrätherei. Hatte doch der Prophet sich nicht gescheut, offen und immer wieder zur Ergebung aufzufordern. Und als er nun gar nach Aufhebung der Belagerung frei geworden durch das Thor von Benjamin gen Anathoth hinausgehen wollte, so ward, von dem Thorhüter ergriffen, als Ueberläufer er in Verhaft gebracht. Doch liess trotz aller Gewaltthätigkeit der König sich von einem geheimnissvollen Bande an ihn schliessen. Bildeten gleich Feigheit, Heuchelei und Treulosigkeit die Grundzüge in des

Elenden Charakter, so begreift sich doch daneben eine gewisse Scheu vor dem Göttlichen im Propheten. Je mehr er seiner innern Haltungslosigkeit und Schwäche sich bewusst war, je finsterer die Wetter über seinem Haupte und dem Leben seines Volkes sich zusammenzogen, um so mehr fesselte ihn der Freimuth des Zeugengeistes, der aus Gott war. Man fühlt es dem Verhalten des Königs gegen Jeremias ab, dass er in der gänzlichen Auflösung des sittlichen Lebens die Qual des Vergehens empfand, dass auch die Macht ihrer Ueberwindung er ahnte, dass er aber nicht mehr vermochte, dem Herrn allein die Ehre zu geben. Als Jeremias damals verhaftet worden, liessen die Fürsten, vor die er geführt ward, ihn geisseln und in das Gefängniss werfen im Hause Jonathans, des Schreibers, der eine Kriegerschaar befehligte. Von da ab blieb Jeremias lange Zeit in Grube und Kerker. 37, 11—16. In dieser Versammlung der Fürsten stand dem Könige jetzt eine Macht zur Seite, welche er mit ihrer Partei im Volke zu fürchten hatte, ohne die er überhaupt nichts mehr zu unternehmen wagte. Darum fügte er auch hier sich ihrem Willen, unterhielt jedoch im Geheimen den Verkehr mit dem Propheten. Er liess ihn zu sich rufen und fragte ihn, ob ein Wort vom Herrn ihm wäre. Und Jeremias antwortet ihm: Ja, das ists, dass du dem Könige von Babel wirst in die Hände gegeben werden. 37, 17. Trotz dieser Verkündung blieb Zedekias dem Propheten milde gestimmt, so dass er Raum gewann, ihm nachzuweisen, wie thöricht der Wahn gewesen, mit dem falsche Propheten dem Volke geschmeichelt, es werde der rächenden Hand Jehovahs entgehen, wie sie bereits zu Schanden geworden mit ihren Lügen, wie aber sein Wort von Tag zu Tag mehr sich bewähre. Selbst das erlangte er, dass er nicht in des Schreibers Jonathan Haus zurückgebracht wurde, damit er dort nicht stürbe. Zedekias befahl, ihn im Vorhof des Gefängnisses bei des Königs Hause zu behalten, wo er schon früher gefangen gewesen, und gewährte überdies ihm bei der schon immer drückender werdenden Hungersnoth in der Stadt die Vergünstigung einer täglichen Speisung mit einem Laib Brodt.

Jer. 37, 18—21. In diesem Verhafte bot dem Jeremias vielfach die Gelegenheit sich dar, mit den Kriegsleuten und dem Volke aus der Stadt zu reden; und er liess nicht ab, allen auf das Bestimmteste zu erklären, dass der Herr jetzt die Stadt in der Chaldäer Hände geben werde, und dass, wer in ihr bleibe, durch Schwerdt, Hunger und Pestilenz sterben müsse, aber wie eine Beute sein Leben davonbringen werde, wer hinausgehe zu den Chaldäern. Mit dem Ernst des rächenden Gotteswortes verband in diesen Mahnungen sich die Wehmuth der Liebe für sein Volk, das rettungslos er verloren sah. Aber statt dieses zu vergelten, schalt man ihn einen Verführer des Volks, der nur das Verderben der Stadt suche, und die Fürsten forderten seinen Tod vom Könige. Zedekias hatte solcher Forderung nur jenes unkönigliche Wort entgegen zu setzen: Siehe, er ist in euren Händen; denn der König vermag nichts wider euch. Trotzdem aber wagten sie es nicht, Hand an den Mann Gottes zu legen, sondern warfen ihn, um wenigstens die *blutigen* Zeichen seines Todes an ihren Händen nicht zu tragen, in eine wasserlose, nur mit Schlamm gefüllte Cisterne am Vorhof des Gefängnisses, die Grube des Malkhias, Sohn Hammelekhs (38, 6), wo er vor Hunger und Elend verschmachten sollte. Indess rettete den Propheten auch aus dieser Todesgefahr die Gunst eines Aethiopiers, des Ebed Melekh, der den Kämmererdienst beim Könige versah. Er stellte seinem Gebieter das schwere Unrecht vor, das durch der Fürsten Feindschaft der edle Seher zu erleiden habe, und erhielt von ihm die Genehmigung, denselben aus der Grube emporziehen zu lassen. Darauf unterredete der König sich noch einmal heimlich mit dem Propheten 38, 14 ff., ohne indess von ihm trostreichere Worte zu vernehmen, als früher. Jeremias blieb dann im Vorhof des Gefängnisses in Kerkerhaft, bis die Stadt vor dem Andrange der Feinde gefallen war. 38, 7 ff. 39, 11.

Wie wahr er gesprochen, wenn jegliche Aussicht auf Hülfe er dem Volke benahm, das zeigte sich sofort. Ganz so, wie er verkündet, geschah es. Die Aegypter wurden von den ihnen begegnenden Chaldäern zurückge-

schlagen[1], Jerusalem abermals umringt und härter bedrängt, als zuvor. Die Werke der Chaldäer rücken bis hart an die Stadtmauer vor. 2 Kön. 25, 1—3. Jer. 52, 4—8. Ez. 4, 2. 17. 21, 21. Und während nun die Noth von allen Seiten wächst, da kehrt das Volk, das hart bedrängte, statt zu dem lebendigen Gott des Heiles sich zu den todten Götzen. Die Priester selbst befleckten den Tempel Jehovahs mit abgöttischen Opfern. In einer erhabenen Vision hat Ezechiel 8, 5ff. diese Zerrüttung geschaut, obwohl weilend damals in einer Entfernung von etwa hundert Meilen von der heiligen Stadt unter den Verbannten an den Ufern des Khaboras in Mesopotamien. Es habe ihn der Herr im Gesicht, berichtet er, bei einer Haarlocke seines Hauptes ergriffen, und zwischen Erde und Himmel schwebend habe der Geist ihn nach Jerusalem gebracht, um ihm im Tempel dort die Gräuel des Götzendienstes zu zeigen. Da sieht er zunächst im nördlichen Eingange zum innern Hofthor ein kanaanitisches Götzenbild. Am östlichen Eingang sodann in tief verborgenen Gemächern sind Wände mit Hieroglyphen und mit Thierbildern bemalt, und siebenzig Aelteste räuchern den ägyptischen Volksgötzen. Dann am nördlichen Eingang singen Weiber dem syrischen Gott Thammuz Klagelieder. Ja im innern Vorhof erblickt Ezechiel sogar fünf und zwanzig Priester, welche dem Heiligthum Jehovahs den Rücken kehren und im persischen Ritus die Sonne anbeten. So fern vom Vaterlande hat der Seher doch gerade durch diese Vision uns einen unvergleichlich lichtvollen Blick eröffnet in den Jammer, welcher das Herz des Gottesvolkes jetzt zerriss. Wohin war es gesunken, das einst so herrliche Volk, das Jehovah getragen auf den Adlerschwingen seiner ewig treuen Liebe? Jetzt hatte treulos seinen Bund es gebrochen, wie hätte annoch es bestehen können? Zwar wurden Häuser, sogar die Königsburg zum Theil niedergerissen, um die wankenden Mauern aufs Neue zu befestigen oder zu verstärken. Jer. 33, 4.

[1] Zu Anfang des eilften Jahres des Zedekias spricht Ezechiel 30, 21 vgl. 31, 1 von dem gebrochenen Arm Pharaos. Von seinem Nichtbeistehen ist Ez. 17, 17 gesagt. Vgl. Joseph. Ant. X, 7, 7.

Dennoch stieg die Noth vornehmlich in Folge des Mangels an Lebensmitteln auf den höchsten Punkt, und weckte immer wieder die wehmuthsvolle Klage der Propheten [1]. Sie sehen darin nur das langsam qualvolle Hingehen in das letzte Elend. Auch hier schallt uns die alle Hoffnung zerschmetternde Rede des Ezechiel entgegen. Das Heer des Königs von Babel zeigt das Gesicht ihm ausgezogen. Er schaut im Geiste, wie er noch schwankt, ob gegen Ammon er ziehen solle oder gegen Jerusalem, wie er die Wahrsager fragt, die Leber der Opferthiere betrachtet und die Loospfeile schüttelt, und wie so das Geschick gegen Jerusalem entscheidet. Und was nun der Erfolg dieser Entscheidung, was am Tage des Verhängnisses Jerusalem geschehen soll, das bildet der Seher symbolisch ab. Er nimmt Wandergeräth auf die Schulter, die Wanderung in das Exil anzudeuten; er bricht durch die Mauer, schafft sein Geräth in finsterer Nacht fort, und das Alles, wie er sagt, zum Wahrzeichen für Israel. Ich bin euer Wahrzeichen, spricht er. Wie ich gethan habe, also wird euch geschehen, dass ihr wandern müsst und gefangen geführt werdet. Der Fürst, der in ihrer Mitte ist, wird es auf die Schulter nehmen in finsterer Nacht. Er muss ausziehen durch die Wand, die sie durchbrechen werden. Sein Gesicht wird verhüllt sein. Aber ich will ein Netz über ihn werfen, dass er in einem Garne gefangen werde, und will ihn gen Babel bringen in der Chaldäer Land, das er doch nicht sehen wird, und soll daselbst sterben. Ez. 12, 11 ff. Mit dieser Verkündung, scheint es, tritt Ezechiel in Widerspruch zu Jeremias 32, 4, und einen solchen Widerspruch soll Zedekias selbst, als das Gesicht des Ezechiel in einem Briefe an den König gebracht worden, darin gefunden haben. Joseph. Ant. X, 7, 2. Indess, genauer angesehen, ist nicht nur kein Widerspruch zwischen Beiden, sondern Beide weissagen in so bestimmten und nachher auf das Allergenaueste sich erfüllenden Details, dass hier jede Möglichkeit schwin-

[1] Vgl. Jer. 19, 9. Ez. 4, 16—17. 5, 11—17. Klgl. 1, 19—20. 4, 9. 19. vgl. 2, 20.

det, ihr Wissen darum auf blos natürlichem Wege begreifen zu wollen. Jeremias sprach ja nur davon, dass er den *König*, nicht aber, dass er *Babel* sehen werde. Ezechiel sagt, dass er zwar nach Babel gebracht werden solle, das Land aber doch nicht *sehen*. Und beides geht buchstäblich in Erfüllung. Nebukadnezar ist bei der Belagerung nicht in eigner Person gegenwärtig gewesen, sondern er hatte, wie in den Tagen des Josias Pharao Necho 2 Kön. 20, 33, an der Nordgränze von Palästina in Riblath sein Hauptquartier aufgeschlagen. Nach achtzehn Monaten fällt Jerusalem. Unter der Führung Nergal Sarezer's, Sangar Nebo's und Sarsechim's, des Obersten der Verschnittenen, drangen die Chaldäer ein und besetzten zunächst das Mittelthor in der Mauer zwischen der Burg Zion und dem Tempelberge an der Nordseite der Stadt. Jer. 39, 3. 52, 6—7. 2 Kön. 25, 3—4. Während nun die feindlichen Schaaren einrücken, versucht Zedekias in der folgenden Nacht sich durchzuschlagen. Mit etlichen Getreuen bricht er durch die Mauer, und entkommt glücklich durch die Werke der Belagernden auf dem Wege nach Jericho. Allein die Chaldäer bemerken ihn. Er wird gefangen, nach Riblath in der Landschaft Hamath gebracht, es wird Gericht über ihn gehalten, seine Kinder und die gefangenen Hauptleute werden vor seinen Augen getödtet, ihm selbst die Augen ausgestochen, und in Ketten nach Babylon gebracht, betritt er das Land, ohne es zu sehen. Dort endete er im dumpfen Kerker sein mühseliges Leben. 2 Kön. 25, 2—4. Jer. 39, 3 ff. 52, 6—11. Während dessen nahm das chaldäische Heer Jerusalem vollends in Besitz [1]. Es war der neunte Tag des vierten Monats im eilften Jahre des Zedekias, als sie in dieselbe eingebrochen, und während der Träger der theokratischen Gewalt Israels in Ketten zu Babel verschmachtete, überliess der Herr der triumphirenden Weltmacht das Erbe der Verheissung. So vollständig war die Niederlage, dass Nebukadnezar es nicht einmal für werth er-

[1] Es ist das das achtzehnte Jahr Nebukadnezars, vgl. Ideler, Handb. der Chronol. I. S. 559. Ez. 12, 25 ff.

achtete, die Zerstörung fortzusetzen und die weiteren Anordnungen in dem unterworfenen Lande selbst zu leiten. Vier Wochen nach der Besetzung der Stadt kam sein Feldhauptmann Nebusar Adan, der Präfect der Leibwache, um dem Befehle seines Königs gemäss das endliche Strafgericht an der Stadt zu vollziehen. Nachdem zwei Tage hindurch Alles dazu vorbereitet, liess er zunächst die Mauern der Stadt sprengen und verbrannte dann am zehnten Tage des fünften Monats den Tempel und den königlichen Palast sammt allen angesehenen Gebäuden der Stadt, 2 Kön. 25, 8. So war denn mit dem Throne Gottes in den Mauern Zions auch Davids Thron gestürzt, und die rauchenden Trümmern von Jerusalem verkündeten weithin das Gericht der Verwerfung von dem Heiligen in Israel. Was von Schätzen und Kostbarkeiten im königlichen Palaste vorgefunden, alle silbernen und goldenen Gefässe und das sonstige Geräth des Tempels, die ehernen Säulen Boas und Jakhin und das eherne Meer wurden als Beute von der Brandstätte weg nach Babylon geführt. 2 Kön. 25, 13. 17. 2 Chron. 36, 18. Jer. 52, 12—28. Die Herrlichkeit des Berufungsvolkes war zerfallen, was von Zeichen der Gottesgewalt in ihm bestanden, die Hand der Tyrannen der Erde hatte es geraubt, das Reich Gottes war geschwunden. Darum fiel auch der Hohepriester, der das Diadem des heiligen Volkes trug, Serajah nebst dem Unterpriester Zefanjah, dem Aufseher des Tempels, mehrern Beamten und sechzig der angesehensten Männer der Stadt unter dem Schwerdt des Henkers. Jer. 39, 6. 52, 24ff. Was vom Stadtvolk noch übrig war, namentlich alle Handwerker und Künstler, und von dem Lande Alles mit Weib und Kind wurde fortgeschleppt und in die Gefangenschaft nach Babel abgeführt. 2 Kön. 25, 8—11. 18—21. Jer. 39, 8—10. Zurück blieben nur vereinzelt hie und da solche, die als Winzer und Ackerleute das Land bebauten. Jer. 52, 12—16. *Israel hatte aufgehört ein Volk zu sein.* Jetzt sassen sie dort an den Wassern Babylons und weinten, wenn sie an Zion gedachten. Ihre Harfen hingen an den Weiden im Lande, stumm, ohne den Festesklang der vergangenen Tage. Hohn

und Spott ihrer Unterdrücker liess sie seufzen unter der traurigen Last dieser Geschicke, und nur die Erinnerung an die verlorene Herrlichkeit gab ihrem Geiste den erhebenden Muth, der auch unter den Schauern der Verwesung an die Geburt eines neuen Daseins glaubte. Ps. 137. vergl. Jes. 26.

Aber auch der zurückgebliebene Rest der Bevölkerung hatte noch nicht Ruhe gefunden unter den Gerichten des Herrn. Nachdem die Stadt eingenommen, war Jeremias zuerst mit den übrigen Häuptern des Volkes in Ketten gelegt worden, um nach Babel abgeführt zu werden. 40, 1. So nach Ramah im Stamme Benjamin gebracht, wird er auf Befehl des Nebukadnezar von Nebusar Adan aus dem Gefängniss befreit und ihm die Wahl geboten, ob er im Vaterlande zurückbleiben oder nach Babylon mit auswandern wolle. 39, 11—18. 40, 1—5. Dazu erhielt er Zehrung und Geschenke von dem Könige. Der Sieger über Judah wollte den Mann auszeichnen, der die jetzt Ueberwundenen so oft zur Ergebung an seine Macht aufgefordert, der namentlich den eidbrüchigen Herrscher so rücksichtslos gestraft hatte. Für Jeremias war die Entscheidung in dieser Wahl nicht schwer. Er hatte Nichts, das ihm theurer als der heimische Boden, und darum zog die Liebe zu der gefallenen Heimathsstätte dem Ansehen in Feindeslanden es vor, unter den Trümmern Jerusalems zu weinen. 40, 6. Ueberhaupt zeichnet das ganze Verhalten des Königs von Babel gegen die überwundene Nation eine Neigung aus, ihren Resten ein erträgliches Dasein auf ihrem Boden zu gönnen, besonders das Land möglichst zu beruhigen und auch den von den Vätern ererbten Cultus ihm zu belassen. Darum setzte er einen Juden, Gedaljah Sohn Achikam's, des Sohnes Safan's, zum Statthalter über sie ein und wies ihm Mizpah im Stamme Benjamin zum Wohnsitz an. Machte nicht der Name des Grossvaters שָׁפָן in etwas uns bedenklich, so möchten wir das גְּדַלְיָהוּ בֶּן אֲחִיקָם als sehr bedeutsames Zeichen für die Geschichte dieser Tage markiren. Der wäre jetzt Israels Regent, den Jah gross, stark macht, geboren von dem Bruder des Feindes, oder, wie Andere erklären mögen, dem Beiste-

henden. Beides würde auf die Milde des Nebukadnezar hinweisen, die auch darin sich ausspricht, dass Jeremias sich an die Seite dieses Statthalters begeben musste (40, 5), um mit dem Worte Gottes seines Arms Gewalt zu kräftigen. Dort sammelten sich denn auch um ihn die Flüchtlinge, welche der Krieg in die Nachbarländer verscheucht hatte, und die Reste des zersprengten Heeres, und sie Alle erhielten die Zusicherung von dem Sieger, dass sie ungestört die ihnen zugewiesenen Ländereien bebauen sollten. Noch einmal also trat selbst hier noch die Fülle des göttlichen Erbarmens in überschwänglich reicher Weise den Elenden entgegen, welches nicht will, dass der Sünder vergehe, sondern dass er sich bekehre und lebe. Das harte Herz eines weltmächtigen Siegers hatte Schonung für das verworfene Volk und ermöglichte seinen Resten noch jetzt die Wege zu gehen, welche ihnen im Erbe der Väter, im Lande der Verheissung sicheren Bestand schaffen konnten. Aber noch war auch dieser Rest nicht gesichtet, auch das Zehntheil der Berufenen noch nicht heiliger Saame (Jes. 6, 13), und darum auch ihm noch nicht Friede um Zions sonnige Höhe. Die Bosheit und Abtrünnigkeit hatte die ganze Volkssubstanz zerrüttet, die vergiftete Wurzel konnte nur Früchte zum Tode tragen. Davon giebt auch die letzte Auflösung dieser trümmerhaften Reste klares Zeugniss. Das Volk *sollte*, ja wir möchten lieber sagen, es *wollte* den ganzen Kelch des göttlichen Zornes leeren, bis es im Taumel seiner Gerichte auf ewig gebrochen.

Ein Spross nämlich aus dem Geschlecht der Könige von Judah, Ismael, der Sohn Nethanjah's, mochte es beklagen, dass Krone und Scepter *seinem* Hause verloren waren. Eifersüchtig sah er auf den Mann hin, welcher jetzt als Fürst dem Volke Judah's vorstand. Deshalb verband er sich dem Ammoniterkönig Baalis [1], der auch diese trümmerhafte Existenz

[1] Ist der Name בַּעֲלִיס recht gedeutet durch בֶּן עֲלִיס, Sohn des Frohlockens, Fröhlicher, so giebt auch er der Geschichte ein sehr charakteristisches Zeichen. Selbst die auch von Codices gebotene Lesart des Josephus Ant. IX, 3 בעלים wäre dafür bedeutsam.

Israels nicht dulden wollte, sondern um der alten Feindschaft Rachedurst zu sättigen, das Volk aufs Neue gegen die Chaldäer aufstachelte. Ismael versprach ihm, den Gedaljah zu tödten und dann die letzten Bewohner Judahs in das Land der Ammoniter überzuführen. Zwar wurde Gedaljah durch einen treuen jüdischen Heerführer Jochanan, Sohn Kareach's, vor dem treulosen Mörder gewarnt. Doch schenkte er der Warnung keinen Glauben. Vielmehr, als Ismael mit zehn Verschworenen nach Mizpah kam, ward von Gedaljah er zur Tafel geladen. Da führte jener die verruchte That aus, indem er sowohl den Statthalter, als die Obersten der chaldäischen Besatzung, die bei ihm waren, ermordete und so sich der Gewalt bemächtigte. Aber sie hatte seine Gier noch nicht gestillt. Am Tage darauf kamen, des Geschehenen noch unkundig, fünfzig Männer von Sikhem, Siloh und Samaria, welche in Trauerkleidern Weihrauch und Speisopfer zu dem Hause des Herrn brachten, ihre Unterwerfung unter die rächende Hand des heiligen Gottes der Väter zu bekunden. Es war in ärmlichster Gestalt zu Mizpah jetzt aufgerichtet und trug nicht mehr als das Bild eines blassen Traumes von der einstigen Herrlichkeit, und zog doch, wie einstmals (Ps. 42—43), die besseren Gemüther mit Allgewalt in den Zauber seiner Geheimnisse herab. Diesem Zuge waren jene Männer gefolgt. Ismael zog mit erheuchelter Traurigkeit ihnen entgegen, als sei er von Gedaljah gesandt, um feierlich sie einzuholen. Aber mitten in der Stadt angelangt, ermordete er sie sämmtlich bis auf zehn, die ihm verborgene Schätze von Weizen, Gerste, Oel und Honig als Preis ihrer Auslösung versprachen. So war es, als hätte Ismael die frevelnde Hand auch gegen das letzte Aufleuchten göttlichen Erbarmens erhoben, und darum trug er auch kein Bedenken, nach diesen Unthaten die ganze Bevölkerung, die zu Mizpah er gefunden, zu zwingen, dass sie mit ihm über den Jordan in das Land der Ammoniter ziehe. Ein Spross aus Davids Hause bot also die Hand, den Rest des erwählten Volks aus dem Lande der Verheissung auf immer zu verdrängen. Ein ernstes Gericht Gottes an dem Volk. Doch

auch er war einer Gottesgabe Spross (בֶּן נְתַנְיָה), und der Herr, der starke Gott, hörte seines Unrechts Geschrei (יִשְׁמָעֵאל). Selbst äusserlich gelang sein Plan nicht. Gnade und Erbarmen Jehovahs (יוחנן) sind den Seinen ewig nahe, sie zu retten, und auch aus dem abgestorbenen Stamme seiner erkaltenden Liebe (קרח) grünen sie aufs Neue auf, um die eisigen Bande des Todes zu lösen mit ihrer segnenden Macht. Jochanan, der Sohn Kareach's, überfiel mit den Hauptleuten, die bei ihm waren, den Zug bei Gibeon. Ismael selbst entkam zwar mit acht seiner Mitverschworenen in das Ammoniterland. Aber das Volk, das er hinwegzuführen unternommen, Männer, Weiber und Kinder, wurden befreit. Doch Segen des Himmels, Friede auf Erden sollte ihnen nicht mehr dauernd werden. Zu natürlich war die Furcht, dass die Rache der Chaldäer das Unterfangen Ismaels sie werde entgelten lassen, und darum fassten sie den Entschluss, insgesammt nach Aegypten zu entfliehen. Jer. 40, 13. 41, 18. Wiederum ein wundersam eigenthümliches Geschick! In das Land der Knechtschaft will Israels Rest sich retten, das Land, welches der Väter Jammer mit Grauen und Verdammniss gebrandmarkt. Jetzt soll es Zuflucht gewähren den von der gerechten Rache seiner irdischen Sieger Bedrohten, dasselbe, welches einst der Rache seines Gottes erlegen war. Es war etwas Eigenes um diesen Wechsel. Und das Volk, als fühlte es die bange Qual, die in ihm unheilvoll sich aufthat, suchte nach einem göttlichen Winke, der dahin es wiese. Sie wenden sich an den Propheten Jeremias und fordern ihn auf, zu erklären, wohin der Herr, *sein Gott,* sie ziehen heisse, und was überhaupt nun sie thun sollen. Sie verpflichten sich durch einen heiligen Eid, dem Worte des Herrn, wie der Prophet es kund thun werde, zu gehorsamen, 42, 1—7. Nach zehn Tagen versammelt Jeremias die der Antwort harrende Menge, an deren Spitze jener Jochanan, Sohn Kareach's, stand, und verkündigte ihnen, dass der Herr verbiete, nach Aegypten zu ziehen. Er verhiess ihnen Gnade und den Schutz Jehovahs gegen jegliches Ungemach, wenn sie im Lande bleiben und Gott gehorchen wollten, drohte

aber Tod und Verderben Allen, welche wider sein Gebot in das Land der Knechtschaft ziehen würden, daraus die Väter er mit starkem Arm befreit habe. Und Israel, trotz seiner Eide, trotz der dringendsten Mahnung des Propheten, nicht zu freveln gegen des Herrn Gebot, es zog hin nach Aegypten. Ja mit Hohn wiesen sie die mahnende Rede zurück. Er lüge, sagen sie, und seine Verkündung sei nicht Gottes, sondern seines Genossen Barukh Werk. Und mehr noch. Nicht nur sie selbst machten sämmtlich nach Aegypten sich auf, sondern sie zwangen sogar den Jeremias und Barukh, mit ihnen zu ziehen (Jer. 42—43). Dort siedelten sie darauf sich zu Thachpanches in Niederägypten am westlichen Ufer des pelusischen Nilarms an.

Auch hier erhob Jeremias noch die Stimme zu dem verlorenen Volke. Gerichte Gottes zogen über Aegypten und diese jüdische Niederlassung heran, um seine Drohungen zu e füllen. Aber sie mussten ihn selbst treffen. Hatte er doch *Allen* geflucht, die in Aegypten Schutz suchen würden. Die Last dieses Fluches fiel auf ihn selbst zurück. Darum vermochte auch sein Wort nicht mehr die Elenden zu ermuthigen. Vielmehr reizte es in der verzweifelten Lage nur die Wuth seiner Widersacher, und ihr ist er erlegen.

Sagenhaftes über Jeremias.

Zwar, welches das Ende des Propheten gewesen, ist nicht genau mehr historisch zu constatiren. Eine doppelte, oder vielmehr eine dreifache Ueberlieferung darüber ist vorhanden. Die eine ist die der Kirchenväter [1], die mit Hinzufügung der Ortsangabe Epiphanius [*De vita et obitu prophetarum.* Opp. T. II. S. 239] dahin fixirt: *Ἐν Τάφναις Αἰγύπτου λιθοβοληθεὶς ὑπὸ τοῦ λαοῦ ἐτελεύτησεν.* Sie ist auf Grund dieser Bezeugung von der katholischen Kirche allgemein recipirt worden. Vgl. *Martyrol. Rom. ad I. Mai.* Die andere fand bei

[1] Hieronymus, *adv. Jovin.* II, 37. Isidorus, *de vita atque obitu Sanct.* c. 38. Tertullianus, *Scorpiac. adv. Gnost.* c. 8. Vgl. *Chron. pasch.* p. 156. Woher Victorinus Striegel weiss, er sei von dem tyrannischen Pharao Apries in Aegypten getödtet worden, lässt sich nicht ermitteln.

den Juden vornehmlich Beifall. Nach ihr ist Jeremias, da Nebukadnezar im sieben und zwanzigsten Jahre seiner Herrschaft Aegypten überwunden, von ihm mit Barukh nach Babylon abgeführt worden[1]. Eine dritte Ueberlieferung scheint der Bemerkung Jarchi's zu Jer. 44, 14 zu Grunde zu liegen, welcher die פלטים dort für Jeremias und Barukh hält und erklärt, sie seien von dort zurückgekehrt [ירמיה וברוך חזרו משם]. Das wäre also nach Judäa, nicht nach Babel. Demnach wird von diesen Traditionen kaum mehr als ein Rathen ihrer Urheber geboten. Und man wird fast geneigt mit Wohlgefallen bei der Bemerkung des Victorinus Martyr zu Apok. 11, 3 zu verweilen, der einmal hervorhebt, dass von dem Tode des Propheten in der Schrift nichts berichtet werde, dann, dass die Alten geglaubt haben, er sei der zweite Zeuge dort, von dem die Offenbarung spricht, und endlich, dass er einst wiederkommen müsse, auf dass die ihm gewordene Verheissung des Herrn sich erfülle, dass auch den heidnischen Nationen er predige. Natürlich zweifeln wir ganz und gar nicht an den luftigen Fundamenten solcher Argumentation. Aber sie hebt das geheimnissvolle Verschwinden des Propheten mit einem Nachdruck hervor, der um so gerechtfertigter, je mehr wir vor allen andern Sehern Israels im Uebrigen gerade das Leben des Jeremias Schritt für Schritt zu verfolgen vermögen. Das erkannte schon Tertullianus, wenn er *c. Marc.* III. c. 6 sagt: *Nulla morte virum constat neque caede peremptum.*

In der That hat auch dies Verschwinden des Propheten aus der Geschichte Stoff und Veranlassung zu legendenartigen Traditionen in grosser Zahl gegeben. Wir sollten dergleichen nicht so völlig der Vergessenheit anheimgeben. Denn einmal stehen sie in der katholischen Kirche meist in hohem Ansehn als kirchlich überliefertes Gut, sie sind da dem Volke überall bekannt; und sodann ist ihre Bedeutung für die kirchlichen Sagen- und Bilderkreise und damit für die Entwickelungsgeschichte der Kunst von unberechenbarem Werth. Die Gleichgültigkeit gegen die Legenden mit ihrer poetischen Durchdringung und Befassung der alten Geschichte hat unsere

[1] *Seder Olâm rabba* c. 26. p. 77. ed. Amstelod.

protestantische Kirche so arm gemacht an Bildungsmitteln für den religiösen Sinn des Volks, hat dem zersetzenden Gift einer dürren Verstandeskritik Bahn gebrochen, die nichts unbefriedigter lässt als das Gemüth. Darum ist es auch unserm protestantischen Volke so unheimlich unter den religiösen Gemälden der Meister mittelalterlicher Kunst geworden. Männer von Beruf sollten die Hand bieten, dass die reichen Schätze dieser Legendenliteratur leichter zugänglich, allgemeiner bekannt würden. Wir wollen Einiges des Bedeutenderen über Jeremias kurz berühren.

Je mehr Leiden und Schmach der Prophet in seinem Leben erfahren, weshalb Isidorus Pelusiota *Epist.* I, 298 ihn *πολυπαθέστατος τῶν προφητῶν* nennt, um so mehr hat die Nachwelt seinen Namen gefeiert. Schon sein Zeitgenosse Ezechiel hat Hand in Hand mit ihm gewirkt, und die in Babylon gefangenen Israeliten sind von seinen prophetischen Verkündungen auf das Tiefste bewegt gewesen. Dan. 9, 2. 2 Chron. 36, 20—21. Esr. 1, 1. Wenn seine Todtenklage um den unglücklichen König Josias 2 Chron. 35, 25 noch nicht vergessen war, so mögen wir uns vorstellen, wie manches blutende Herz mit den Thränen geweint, unter denen auf Jerusalems Trümmern der klagende Mund des Jeremias verstummte. Sowohl die palästinensischen, als später die alexandrinischen Juden zählen ihn zu den eigentlichen Repräsentanten des wahren Judenthums. Das ist das Lob Sir. 49, 7—8. Ja wir müssen es als einen weit verbreiteten Glauben ansehen, Jeremias werde als Vorläufer des Messias wieder erscheinen. Darauf führt Mtth. 16, 14[1]. Besonders gesteigert ist die Verehrung vor ihm bei den Alexandrinern. Ihnen ist Jeremias der Aegypten in besonderem Sinne angehörige Prophet. Diese Vorliebe für den Mann bekundet schon die ganze Beschaffenheit der alexandrinischen Version seiner Weissagungen, und dann die freien Nachbildungen derselben, wie das Buch Barukh sie darbietet[2]. Vornehmlich

---

[1] Vgl. Bertholdt, *Christ. Jud.* S. 61 und 67 f.

[2] Eingehenderes über diese Nachbildung giebt Hävernick, *Comm. de libro Baruchi*, Regiom. 1843. u. Fritzsche im exeg. Handb. zu den Apokryphen I. S. 172 ff.

aber zeugt dafür jene Erscheinung eines alten herrlichen Mannes in köstlichen Kleidern und einer ganz herrlichen Gestalt 2 Mkk. 15, 12 ff., von der Onias zum Judas Maccabäus spricht: Dieser ist Jeremias, der Prophet Gottes, der deine Brüder sehr lieb hat und *betet stets für das Volk und die heilige Stadt.* Jeremias giebt da dem Judas ein goldenes Schwerdt und spricht zu ihm: Nimm hin das heilige Schwerdt, das dir Gott schenket, damit wirst du deine Feinde schlagen[1]. Zuletzt hat auch Philon in vielfältigen Citaten seiner Weissagungen[2] die Bedeutung des Jeremias anerkannt.

Aus dieser hohen Verehrung nun werden wir die Entstehung jener weit verbreiteten Sage uns erklären können, welche zuerst 2 Mkk. 2, 4 ff. berichtet wird. Nach ihr soll Jeremias bei der Zerstörung der Stadt die Bundeslade, das heilige Feuer, das Rauchwerk mit seinem Altar und das Zelt in einer Höhle des Berges, von dem aus Moses das gelobte Land geschaut, verborgen haben. Wenn 1, 19 dasselbe von den Priestern ausgesagt ist, so sind damit des Propheten Begleiter gemeint, von denen es heisst, dass sie den Ort nachher nicht wieder haben auffinden können; er soll auch nicht eher zu finden sein, als bis Jeremias mit Elias zurückkehren werde[3]. Die Sage kann, wenn zu nichts Weiterem, sicher dazu dienen, die seltsame Meinung Hitzig's zu beseitigen, wonach zu Jeremias Zeiten nach 3, 16 die Bundeslade gar nicht mehr vorhanden gewesen[4]. Man mag von ihr halten, wie man will, erfunden konnte sie nicht werden, wenn Jeremias die Heiligthümer gar nicht mehr kannte[5]. Abul-

---

[1] S. Bertheau, *De II. libr. Macc.* p. 17 f.

[2] *De profugis* I, p. 575 ed. Mang. *De confus. ling.* I. p. 411. Vgl. Gfroerer, Philo und die alex. Theosoph. I. S. 48.

[3] Als historisch haben das Epiphanius *Vit. Jer.* (in Opp. T. II. f. 240.), Dorotheus *Synops. in Jer.* (T. I. Bibl. magn. Patr. f. 146. col. 1.), Theophylakt *in Cap. V. Ep. ad Hebr.* angesehen, wie Ambrosius *Off.* III. 17. 18, Josef Gorionides I, 21. ed. Breithaupt (Gotha 1707) S. 61 ff. Widerlegt wurde es von Carpzov in der Dissert. *quonam arca venerit* c. II. p. 68 ff. und Rainold, *Censur. libr. apocr. prael.* 136 p. 119 ff. — [4] Vgl. Movers, Chron. S. 138 f.

[5] Calmet, bibl. Unters. VI. S. 224 ff. Wernsdorf, *De fide Macc.* p. 183 ff.

faradsch fügte bedeutsam genug hinzu, dass auch die heiligen Schriften dort verborgen worden seien.

Anderes, das von dem Propheten die Sage berichtet, ist ungleich phantastischer. Dahin gehört es, wenn bei Gilbertus Genebrardus *Chronol.* L. II. p. 238 wir hören, dass Jeremias vor seiner Steinigung die Philosophie eingeführt habe, indem er die ägyptischen Hierophanten mit geheimer Weisheit ausgerüstet, deren Ruf dann die Griechen angelockt, sie auch nach Hellas zu übertragen. Ja Augustinus referirt *De doctr. christ.* II. c. 28 als des Ambrosius Meinung, Platon sei aus des Jeremias Schule hervorgegangen, obwohl er selbst *De civ. Dei* VIII, 11 aus chronologischem Grunde dieser Meinung entgegentritt.

Aus dem *Chronicon Alexandrinum* berichten die ältern katholischen Interpreten, Jeremias habe einst den ägyptischen Priestern ein Zeichen gegeben, dass ihre Götzen von Erdbeben erschüttert niederstürzen würden vor dem in der Krippe liegenden Heiland der Welt. Darum hätten die Aegypter das Bild der gebärenden Jungfrau und des Säuglings in der Krippe verehrt; und als Ptolemäus nach dem Grunde dieser Verehrung fragte, so habe man ihm gesagt, das Mysterium sei den Vätern von Jeremias zugekommen.

In dem an Wundern reichen Bericht des unter dem Namen des Epiphanius verbreiteten Büchleins über das Leben der Propheten wird rühmend dessen gedacht, wie Jeremias die Aegypter vor Krokodilen und Schlangen gerettet habe, und deshalb auch nach seinem Tode noch davor schütze, sofern der Staub von seinem Grabe als Heilmittel gegen den Schlangenbiss diene. — Das Grab selbst weist er dem Propheten um jenes Verdienstes willen *ἐν τόπῳ τῆς οἰκήσεως Φαραώ* nach. Es ist das ein an sich dunkler Ausdruck, der aber wohl auf die Pyramiden als Königsgräber zu beziehen sein dürfte.

Das so eben genannte Chronicon Alexandrinum erzählt weiter, Alexander der Grosse habe jenes Grab besucht, und als er gehört, welche Thaten der Mann gethan, und wie er von ihm und seinen Siegen über die Völker geweissagt, seine

Asche nach Alexandrien gebracht, und ihr ein kostbares Monument errichtet, welches Zuflucht und Schutz gegen die Nattern gewähre. Es wurde im *Tetrapylum* verehrt, wie das *Pratum spirituale* von Johannes Moschus c. 77 hinzufügt. Nicephorus *Hist. eccl.* L. VIII. c. 30 weiss, dass ihm von Constantins Mutter, der frommen Helena, ein herrliches Mausoleum errichtet. Und noch die spätere Sage zeigt zu Cairo das Grab [1].

Gegenüber dieser Grabessage hat jene andere nicht geringeres Interesse, wonach Jeremias mit Elias und Henokh noch leben bis an das Ende der Tage, damit sie mit einander dann gegen den Antichrist streiten [2]. Lag sie dem zu Grunde, was von Victorinus Martyr oben wir berichtet, so hat sie doch auch frühzeitig ausreichende Bestreitung und Widerlegung gefunden. Bekannt ist die des Hilarius *Comm. in Matth.* Canon 20. Opp. T. I. S. 404. Und ähnlich wie Irenäus *adv. haer.* V, 5 hat auch Tertullianus *de anima* c. 28 vielmehr den Henokh für den anderen Zeugen gehalten, wo er schön sich dahin erklärt: *Ceterum morituri Enoch et Elias reservantur, ut Antichristum sanguine suo exstinguant.*

Von *einem* zeugen alle diese sagenhaften Berichte. Sie lassen den Propheten als den erscheinen, mit dem die theokratische Führung Israels sich abschliesst, und der eben darum, ihre ganze Substanz in sich fassend, den Ertrag ihres Vergehens einem besseren Aeon überliefert. Und so stellen ihn auch die Schriften dar, in denen seine prophetische Thätigkeit urkundlich sich bezeugt hat.

Die Schriften des Jeremias.

Die in unserm Kanon alttestamentlicher Urkunden enthaltenen Schriften von Propheten wollen keineswegs etwa als Fragmente ihrer literarischen Thätigkeit angesehen sein, die aus irgend welchem Grunde, durch irgend welches glückliche Ungefähr auf uns gekommen. Vielmehr sind sie Abdrücke

[1] Lucas, Reise nach der Levante. Hamb. 1709. S. 28.

[2] S. Sixtus Senensis, *Bibl. Sanct.* L. VI. ann. 346. p. 718.

der ganzen Wirksamkeit gerade dieser Propheten, bezeugen, was von ihnen und durch sie im Reiche Gottes geworden. Es bedarf deshalb eines Umhersuchens nach andern Fragmenten, durch welche das literarische Gut dieses oder jenes der heiligen Seher auf Grund historischer oder kritischer Hypothesen vermehrt oder vermindert würde, ganz und gar nicht. Wir haben vielmehr das Bild des Mannes aus den uns unter seinem Namen überlieferten Schriften zu construiren[1], nicht diese an dem von unserer Phantasie entworfenen Grundriss des Mannes zu bemessen. Und doch ist in alten, wie in jüngst vergangenen Tagen die letztere Weise ungemein beliebt gewesen.

Auch über die dem Jeremias zuzuschreibenden Schriften ist viel hin und her geredet worden, und hier mit einigem Scheine von Berechtigung. Freilich wenn Sixtus von Siena von sieben und Christophorus a Castro gar von beinahe doppelt so vielen Werken des Propheten sprechen, so fällt da die willkürliche Fixirung leicht in die Augen. Aber allerdings scheinen wir von vier Schriften desselben ausdrückliche Nachricht zu haben, auf welche selbst gegen das Ansehn der Vulgata Michael Ghislerius die Zahl eingeschränkt hat. Es sind das zuerst die Weissagungen und die Klagelieder. Dann gedenkt die Geschichte 2 Chron. 35, 24 der Todtenklage des Jeremias auf Josias, welche noch bis zu den Tagen des Josephus [Ant. X, 6] wenigstens im Munde des Volkes existirte. Von den ältern hebräischen Auslegern und auf ihre Autorität hin von Hieronymus[2] und manchen

---

[1] Ein eigenthümlicher Versuch in dieser Richtung liegt in dem älteren Werke von *Phil. Hailbrunner* vor: *Jer. pr. monumenta omnia quae exstant in locos communes Theologicos digesta et quaestionibus Methodi illustrata* (*Lavingae* 1586), wonach denn freilich eine ganze Dogmatik aus den Schriften des Jeremias zusammengestellt wird. Doch regt es zu der Frage an, ob nicht ein bestimmter Typus der alttestamentlichen Heilslehre bei Jeremias sich nachweisen lasse. Wir werden in einer Schlussabhandlung darauf einzugehen haben. Was Melanchthon als die zehn *gravissimi et utilissimi loci* bezeichnet, *quorum praecipuos valde prodest semper in conspectu habere in tota lectione prophetae*, ist mehr äusserliche Nutzanwendung seiner prophetischen Erscheinung.

[2] Zu Sakh. 12.

katholischen Interpreten ist das vierte Kapitel der Klagelieder dafür gehalten worden, und Jarchi meint, mit dieser älteren Klage habe Jeremias die auf den Fall Zions verbunden[1]. Dass aber diese Beziehung durchaus verfehlt, zeigt schon allein der Umstand, dass Josias ja niemals gefangen worden, wie der dort beklagte König. Wir würden demnach diese Todtenklage als ein verlorenes Buch ansehen müssen; verloren oder im Kanon nicht überliefert, weil dem Zwecke der kanonischen Beurkundung des alten Bundes sie nicht entsprechend. Indess, wer bürgt uns für die Existenz eines *Buches* hier? Konnte nicht auch des Propheten Trauerlied, wie die der Sänger und Sängerinnen Israels, in mündlicher Ueberlieferung sich verbreiten? — Noch anders werden wir von einem vierten Werke zu urtheilen haben. Es wird nämlich 2 Mkk. 2, 1 ein Buch der Beschreibung des Jeremias [ἀναγραφαὶ τοῦ Ἱερ.] citirt, worin berichtet sei, was nach der Einnahme der Stadt geschehen, bevor das Volk abgeführt worden. Allein theils ist der Ausdruck an sich zu unbestimmt, theils zwingt er so ganz und gar nicht an Jeremias als Verfasser dieser Schrift zu denken, dass man wohlthut, sie nicht zur Grundlage für manche sagenhafte Elemente zu machen.

Von geringem Gewicht ist die Beglaubigung der Meinung, welche mehrere Psalmen dem Jeremias zuschreibt. Von dem, was die *moderne* Kritik in der Beziehung geleistet, schweigen wir lieber ganz. Aber bereits früher ist durch die Ueberschrift in den LXX, der Vulg., der äthiopischen und arabischen Uebersetzung Ps. 137, durch die der Vulg. [*Canticum Jeremiae et Ezechielis populo transmigrationis, cum inciperent exire*] auch Ps. 65 dem Propheten zugetheilt worden. Dies indess sichtlich aus einer Conjectur nach dem Inhalt. Wir meinen nicht, uns Sanctius anschliessen zu wollen, der dem die Meinung entgegenhält, dass alle Psalmen

---

[1] Dadurch würde die Instanz der Tradition dagegen beseitigt, wenn nach ihr die Klagelieder in einer Höhle bei Jerusalem geschrieben, *unde spectari possit non tam civitas, quam triste civitatis et immane bustum.* Adrichomius, *Descr. Jerus. num.* 229.

von David verfasst; eine Meinung, von der er sagt: *cui sententiae favet Tridentina censura.* Aber da die Ueberschriften des masorethischen Textes keines der Lieder dem Jeremias zuschreiben, so fehlt jeder äussere Grund für die Annahme, und schon Christophorus a Castro sagt recht: *Multis tamen oppositum videtur certius et tantum propter materiam, quam tractant, fuisse his prophetis adscriptos psalmos.* Und wir werden deshalb wohlthun, die Behauptung von Hitzig [Psalmen II. S. 48 f.], dass nicht weniger denn dreissig Lieder [1] des Psalters dem Jeremias angehören, auf sich beruhen zu lassen.

Nicht minder verfehlt erachten wir den Beweis, dass Jeremias Verfasser der Bücher der Könige, oder gar, wie Tostatus Abulensis meinte, auch der Bücher Samuelis. Denn der ganze Beweis stützt sich einmal auf die unerwiesene Annahme, dass die historischen Bücher von den Ordnern des Kanons darum die früheren Propheten genannt worden seien, weil sie von Propheten *geschrieben*, und sodann auf das noch viel mehr prekäre Argument aus der Uebereinstimmung von 2 Kön. 25 mit Jeremias Kap. 52. Dem gegenüber genügt vollständig die schlichte Bemerkung von Sanctius: *Quod argumentum eodem etiam modo concluderet, libros illos ab Isaia fuisse compositos, quia a cap. XXXVI. ad c. XXXIX. eadem fere traduntur, quae in libro II. Reg. a c. XVIII. per totidem ferme capita.* Ausser dieser Uebereinstimmung lässt auch kein Schein von Beweis mehr sich auffinden. Und es ist um nichts willkürlicher, wenn neuere Kritiker auch das Deuteronomion dem Jeremias vindiciren.

Es ist das so dieselbe Operation, welche auch das apokryphische Buch Barukh dem Jeremias zugetheilt hat; ja sie hat hier noch einige Stützen mehr. Denn dass die Kirchenväter das Buch unter des Jeremias Namen citiren, ist zweifellos [2]. Da nun der Brief des Jeremias das sechste Kapitel

---

[1] Es sind das Ps. 5. 6. 14. 22—41. 52—55. 69. 70. 71.

[2] Besonders wegen der Stelle 3, 35—37. zuerst in der Apologie des Athenagoras, *Legat.* §. 69. Augustinus, *De civ. dei* XVIII, 33. Chrysostomus, *adv. Jud.* II. c. 6. Clemens von Alexandrien, *Paedag.* I. c. 10. Hilarius von

des Buches bildet, so hat man es für nicht so unwahrscheinlich gehalten, dass er das ganze Buch geschrieben. Nun ist zwar die Aechtheit dieses Briefes noch von Huet *Dem. evang.* S. 268 f. vertheidigt worden, und katholische Interpreten haben aus der Aufschrift und allgemeinen Anerkennung auf eine als über alles Bedenken erhabene Gewissheit geschlossen. Allein um so gewisser hat die neuere Kritik der Apokryphen auf Grund wissenschaftlicher Untersuchung sie verworfen. Was namentlich Fritzsche gegen ihn geltend macht, ist: 1. der Widerspruch zwischen Jer. 29, 10 und Vs. 3 des Briefes; 2. die durch und durch griechische Fassung des Briefes, der, wenn ächt, doch hebräisches Original haben müsste; 3. die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit dem Götzendienst der Babylonier; 4. die Warnung vor demselben, welche nur in der Fremde nöthig. Wie viel oder wie wenig auch diese Gründe beweisen, jedenfalls ist es höchst ungewiss, ob Jeremias der Verfasser des Briefs. Ebenso ungewiss, oder vielmehr ungleich ungewisser ist der Barukh, den die Geschichte nennt, wirklich Verfasser des apokryphischen Buches, wiewohl sein jüngster Erklärer dies für unzweifelhaft hält, und nach Clemens von Alexandrien, *Paedag.* II. c. 3, und Eusebius von Cäsarea, *Demonstr. evang.* VI. c. 19, wenigstens sein kanonisches Ansehn im Alterthum feststand. Und wäre ers, warum sollte er nicht einen Brief des Jeremias seinem Werke beigefügt haben?

Weitere Spuren von Schriften des Jeremias hat man in der Nachricht des Hieronymus gefunden, der als Augenzeuge berichtet, die Nazarener hätten einen apokryphischen Codex des Jeremias in hebräischer Sprache gehabt, darin die Mtth. 27, 9 citirten Worte wirklich gestanden [1]; und dann in der Aussage von Monfaucon's *Diar. Ital.* p. 212 [2], dass die Bibliothek der Mönche des S. Basilius in Rom einen Codex

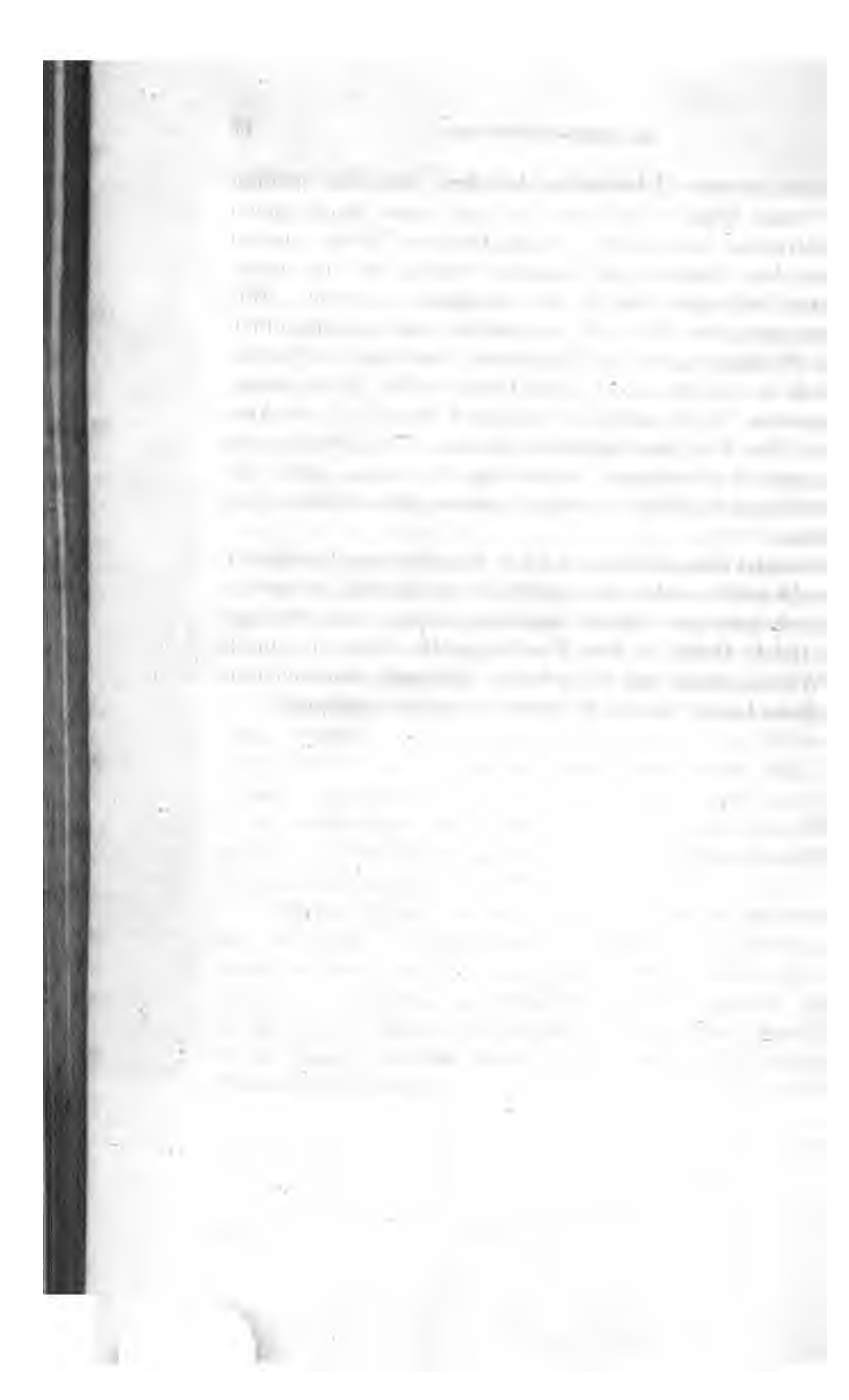
---

Pictavium, Opp. S. 852. 877. Ambrosius, *Hexaem.* III. c. 14. Andre Stellen und Citate giebt Fritzsche, Handb. zu den Apokr. I. S. 174. § 6. und in reichster Sammlung Reusch, Erkl. des Buchs Baruch. Freib. 1853. S. 2—21.

[1] Von dieser Schrift weiss auch Origines *Tract.* 35. *in Matth.* und Euthymius zu Mtth. 27. — [2] Bei Fabricius, *Cod. pseudepigr. V. T.* n. 217. p. 1105.

aus dem neunten Jahrhundert bewahre, der eine paulinische Stelle [Eph. 5, 14] als Citat aus einem Apokryphum des Jeremias nachweise. Auch Justinus Martyr streitet gegen den Tryphon mit längeren Stellen aus uns unbekannten Schriften, die er dem Jeremias zuspricht. Wie Irenäus *adv. haer.* IV. c. 39, so erwähnt auch er namentlich einer Weissagung von der Niederfahrt Christi zu den Todten, die, wie es scheint, aus Jes. 26, 19 und 1 Ptr. 3, 19 zusammengesetzt. Und endlich ist mehrfach Mtth. 2, 23 als Ausspruch des Jeremias angesehen worden. Doch fehlt es an genaueren Andeutungen, welche der Forschung über die Natur dieser Schriften ein irgend erspriessliches Ziel sichern könnten.

Gesetzt aber, es wären solcher Schriften, mit Recht oder Unrecht auf Jeremias zurückgeführt, vorhanden, so würden sie doch kein neues Licht uns bringen über seine Stellung zum Reiche Gottes in dem Berufungsvolk. Diese ist durch die Weissagungen und Klagelieder vollständig abgeschattet. Mit ihnen haben wir des Weiteren uns zu beschäftigen.



DIE WEISSAGUNGEN.

Erste Abtheilung.



VORBEREITENDE BEMERKUNGEN

ÜBER

INHALT UND ANORDNUNG DES BUCHES.

Das uns im alttestamentlichen Kanon überlieferte Buch der Weissagungen, welche überall schon durch ihre historische Verknüpfung als dem Jeremias angehörig sich kund geben, enthält zum bei weitem grössten Theile Drohungen und Strafankündigungen für die Abtrünnigkeit des zum Verderben reifen Gottesvolks. Die Gerichte, welche dasselbe zertrümmernd in immer grausigern Gestalten hereinbrachen, werden durch Jeremias Rede in das Licht der ewigen Vergeltung gestellt, welche jeden Frevel an dem heiligen Gesetz der Väter sühnt. Woher diese zermalmenden Gerichte, was sie dem Volk der Berufung bedeuten, wohin sie dasselbe führen wollen, das zeigt der Ernst seiner in Gott gefassten Rede. Darum schweigt sie auch jener Tage nicht, die da kommen werden, wann in einem neuen Bunde ein neues beseligtes Volk, treu dem Gesetze seines Gottes, die Nationen alle einführen wird in die Weihen seines Heiligthums.

Versetzen wir uns in die Zeit, welcher das lebendige Wort des Propheten erklungen, so können wir keinen andern Gehalt seiner Reden erwarten. Die Epoche der Vernichtung für den Bestand des judäischen Königreiches hatte mit Manasseh bereits begonnen, und mit ihr war dem Volke der Berufung die Wahl gestellt, entweder Bekehrung Aller, volle, ganze Bekehrung zu dem Herrn, oder volles, gänzliches Verderben. Vom Himmel hatte die rettende Hand noch einmal

Israel sich geboten, da der fromme König Josias dem Volk voranging in Treue und Gehorsam. Aber obwohl zuerst eine Umkehr statt zu haben schien, bald schwand auch jeder Schein einer inneren Erhebung. Auch da noch liess das Erbarmen aus der Höhe nicht nach, das gesunkene Geschlecht zu sich emporzuziehen. Die frische Erinnerung an das Gesetz Mosis, die weichen wehmuthgetragenen Worte des Jeremias und das verhaltene Grollen in Ezechiels Rede, schwere Gerichte, wie Unfruchtbarkeit und Hungersnoth, die Unterwerfung unter Aegyptens irdische Hoheit, der mehrfache Anfang von Wegführungen in Feindes Land, das alles musste Israel daran mahnen, wie tief schon es gesunken. Von der anderen Seite fehlte es aber auch nicht an Reizungen zu fleischlicher und ungläubiger Sicherheit, welche die Gewalt jener ernsten Eindrücke brachen. War doch dem David vom Herrn ein ewiges Königreich verheissen, und dem Tempel Gottes in Israel ewiger Bestand; war doch das Volk das vom Herrn erkorene Erbe, in dem er mit der vollen Offenbarung seiner Bundestreue gewaltet für und für; es standen auf dem Markte des Lebens doch Schaaren von, so schien es, gottbegeisterten Männern, welche, gestützt auf alles dies, das Nahen der seligen Zukunft priesen, und die weltliche Macht bot bald den siegreichen Arm ihrer Hülfe dem elenden Volke an. Zwischen beiden Wegen, zwischen Vernichtung und Erhebung mitten inne stand das Volk, im tiefsten Innern seiner Substanz ohne Glauben, ohne Liebe, ohne Hoffnung zu dem Herrn seines Lebens, und vergehend in einer unüberwindlichen Verderbniss des ganzen sittlichen Daseins. Wohin sollte es sich wenden? Das Wort des Propheten wies den sicheren Weg — *hinab in die dunkle Todestiefe*, um gereinigt, geweiht durch ihre Qualen einzugehen zum Leben.

Dahin geht der gesammte Inhalt seiner Weissagung, gleichviel ob sie an bestimmten historischen Daten sich hinzieht, oder ob sie von ihnen anhebend erschaut, was in den Tagen werden soll, die da kommen. Stellt man nun aber das Buch, wie es vor uns liegt, mit andern prophetischen

Büchern, namentlich mit dem des Jesajah und Ezechiel, zusammen, so fällt hier vor allem auf, dass ein so bestimmter und deutlich zu verfolgender Plan der Anordnung in demselben nicht wahrnehmbar ist, wie bei jenen er uns entgegentritt. Hier sind die Reden lose an einander gereiht, und man hat bisher noch immer vergeblich die Absicht gerade dieser Folge und Anordnung im Einzelnen aufzusuchen sich bemüht. Wir sind zwar weit entfernt, einem so ungerechten Urtheil uns anzuschliessen, wie Spinoza im *Tract. theol. pol.* c. 10 es fällt, wenn er sagt: *Jeremiae prophetiae, quae historice narrantur, ex variis chronologis decerptae et collectae sunt. Nam praeterquam quod perturbate accumulantur, nulla temporum ratione habita, eadem insuper historia diversis modis repetitur*[1]. Noch weniger werden wir das nahezu an Unsinn gränzende Wort eines Philosophen uns aneignen wollen, der jüngst dieser seiner Ansicht die Oeffentlichkeit gegönnt: *Quoique Jérémie soit considéré par les Théologiens comme l'un des principaux Prophètes en Israel, il n'y a guère de bien à dire de ses écrits où abondent les plus ridicules exhortations de l'Éternel au peuple juif de revenir à lui, les contradictions les plus manifestes, la trahision de Jérémie lui-même, qui exhortait le peuple à se soumettre à Nébucadnetsar et, qui plus est, le blasphème envers la Divinité*[2]. Denn das verräth auch keine Ahnung von Verständniss der Weissagung und der Bedeutung der Persönlichkeit, die ihr Träger gewesen. Aber das lässt sich nicht leugnen, dass *Lightfoot* (Opp. T. I. p. 114) mit gutem Grunde erklärte: *Prophetiae Jeremiae omnes fere loco proprio motae sunt, et cur id factum sit, difficile est rationem reddere.* Ist es nun also, wie sollen wir urtheilen über Plan und Anord-

---

[1] Auf eine Widerlegung Spinoza's gingen besonders Huet ein, *Demonstr. evang.* Propos. IV, 3. p. 438. und Heidegger, *Canon. Bibl.* XI. S. 381 f.

[2] *Hercule Straus-Durckheim, Théologie de la Nature.* Paris 1852. II. S. 658 ff. Welch anderer Geist weht in Victorinus Strigel's *Oratio de curriculo Jeremiae* (Lips. 1563), worin er den Propheten zum Ideal des sittlichen Lebens macht — *ut architectus habet ideam et exemplum sui operis, in quod semper intuetur.*

nung in dem Buche? Zu leicht scheint Luther sich darein gefunden zu haben, „dass sich's ansiehet“, meint er, „als habe Jeremias solche Bücher *nicht selbst* gestellet, sondern seien stücklichen aus seiner Rede gefasset und aufs Buch verzeichnet. Darum muss man sich an die Ordnung nicht kehren, und *die Unordnung nicht hindern lassen.*“ Das möchte für praktische Erbauung aus dem Bibelwort wohl wahr sein. Aber die wissenschaftliche Schriftauslegung sucht doch nach einem Grunde für diese Erscheinung. Sie liegt eben zu klar vor, um nicht der Voraussetzung irgend einer Absicht ihr Recht zu sichern. Eine nicht geringe Anzahl von Weissagungen ist mit Ueberschriften versehen. Nun steht zwar die der Zeit des Josias zugetheilte Kap. 3. voran. Die jedoch, welche in die Tage des Jojakim gesetzt werden, Kap. 25—26 und 35—36, gehen den unter Zedekias gesprochenen (Kap. 21. 24. 27. 28. 29. 32. 33. 34. 37. 39) nicht etwa voran, sondern stehen mitten unter ihnen. Warum das? Ein gut Theil von Erklärungsversuchen dieser Anordnung hat Carpzov Introd. S. 140 f. wohl niedergeschlagen. Es ist wahr: *Nec schedarum singularum confusionem et permistionem, nec librariorum incuriam, nec criticorum intempestivam diligentiam, colligere ex temporum serie licet.* Denn das Alles würde Manipulationen mit den Werken der heiligen Schriftsteller voraussetzen, welche zwar noch die de Wette'sche Kritik des alten Testamentes ganz natürlich fand, welche aber eben so sehr der historischen Bewährung entbehren, wie sie dem Begriffe des Kanonischen, den die Tradition der Alten der glaubensmuthigen Forschung gesichert, widersprechen[1]. Wenn aber

[1] Damit treten wir einer Reihe zum Theil sehr geistvoller Hypothesen über die Entstehung dieser Unordnung entgegen: vor allen zunächst der von Vitringa [*Comm. in Jes.* p. 12—13], wonach die auf besondere Blätter geschriebenen Weissagungen nach des Propheten Tode von Barukh gesammelt und mit Vernachlässigung der Jahresbestimmungen in einen Band gebracht; dann der von Eichhorn [Einleit. III. S. 133 ff. 3. Ausg.], wonach schon beim Dictiren die Zeitfolge versäumt und die so entstandenen Blätter nach der Zerstörung der Stadt vermehrt seien, geradezu also zwei Ausgaben angenommen werden; weiter der von Bertholdt [Einleit. IV. S. 1457 ff.], welche drei Sammlungen und noch einige vereinzelte Stücke früher dagewesen setzt

Carpzov weiter hinzufügt: *sed prophetarum indoli et consuetudini hoc quidquid est acceptum est ferendum*, so wissen wir darum nicht mehr, als was Hieronymus zur Erklärung sagte: *Aliud est enim historiam, aliud prophetiam scribere.* Denn freilich, chronologische Anordnung ist für die Weissagung an sich durchaus nicht nothwendige Bedingung. Wenn sie aber so offenbar überall durchbrochen wird, wie bei Jeremias es geschieht, so muss eine andre Anordnung maassgebend gewesen sein. Und nach dieser haben wir zu fragen, wenn wir auch Schmieder gern zugeben wollen, dass in der chronologischen Unordnung ein Bild der Zeiten sich darstelle, in welche sie gehören.

Wir lassen zunächst die Frage ganz bei Seite, welche die Ansichten der Ausleger von Theodoret bis auf Henderson herab gespalten hat, ob nämlich Jeremias selbst, oder etwa Barukh oder sonst wer seine prophetischen Reden geordnet. Dergleichen Fragen, wenn sie überhaupt die Möglichkeit einer Beantwortung zulassen, werden niemals als ein-

---

und dann mit mannigfachen Veränderungen zu einem Buche vereinigt und in einander gefügt; der viel sorgsamer noch ausgebildeten von Movers [*De utriusque recension. vatic. Jerem. indole* p. 33 ff.], der ursprünglich sechs Bücher annahm, von denen das erste bald nach dem Exil von dem Sammler der Bücher der Könige gesammelt, das zweite durch Nehemias 2 Mkk. 2, 15, die übrigen, an Stücken jüngerer Ueberarbeitung besonders kenntlich, noch später; endlich auch der Vorstellung von dem Verlaufe der Sammlung, bei der Hitzig schliesslich sich beruhigt hat *Comm.* S. XII ff. Dem nach bestand das erste Buch, welches Jer. 36, 32 vorliegt, aus Kap. 1—12, 6. 25—26. 35—36. 45. 46—49. Sodann wurde die weit klaffende Lücke von 12, 6 bis Kap. 25 von späterer Hand durch Abschnitte aus Jojakims späteren Tagen, aus der Epoche Jekhonjahs und aus Zedekias allererster Zeit ausgefüllt. Nachdem diese Sammlung geschlossen, reihten sich die Abschnitte aus der Folgezeit als Beilagen an. Dabei wird aus 51, 64 vgl. Vs. 58 geschlossen, dass die Unterschrift einst 51, 58 gestanden, und darnach noch eine Redaction statuirt, welche der unsrigen als der Schlussredaction vorangegangen sei, und durch welche immer wieder neue Anordnungen und Versetzungen mit den Stücken vorgenommen sein sollen. Bedarf es gegen die letzte Hypothese eines Widerspruchs, so genügt, was Hävernick Einl. IV. S. 205 dagegen gesagt hat.

leitende betrachtet werden dürfen. Ihre Beantwortung kann nur Resultat der Auslegung selbst sein. Auch dessen möchten wir hier uns enthalten, den Plan bei Anordnung des ganzen Buches im Voraus zu zeichnen. Denn mit einigem Schein von Berechtigung würde auch das nur geschehen, wenn die erst zu gewinnenden Resultate der Auslegung hier schon vorausgesetzt werden könnten. Aber um wenigstens einen Anhaltspunkt für die Zertheilung des ganzen auszulegenden Stoffs zu gewinnen, wollen wir zusehen, was unter den bedeutendsten Versuchen über die Anordnung als Einheitliches sich herausstellt.

Zwar hat man den Satz des Oecolampadius: *Verum videtur, quod commode sic dividi possit, ut primum librum demus Hieremiae libero* [*usque ad c.* 32], *secundum vincto* [*usque ad c.* 40], *tertium liberato* [*usque ad c.* 52], nicht sonderlich urgirt. Aber eine besonnene Berücksichtigung desselben tritt auch in der genauen Specification des Inhalts uns entgegen, welche Carpzov *Introd.* S. 167 ff. gegeben. Er hebt zunächst zwei Gruppen hervor, Weissagungen gegen Judah und Weissagungen gegen heidnische Nationen, theilt dann aber die ersteren danach ab, dass Kap. 1 bis 36 Worte des freien, Kap. 32 bis 39 Worte des gefangenen, Kap. 40 bis 44 Worte des wieder freigelassenen Propheten seien. Wie wenig aber dieses Schema durchzuführen, zeigt Carpzov selbst, da er doch Kap. 35 bis 36 und Kap. 45 mit zu den Worten des Freien zählen muss. Geht es demnach mit diesem Theilungsprincipe nicht, so möchte man, wie Venema und Rosenmüller, in dem Buche der Judah betreffenden Weissagungen scheiden zwischen den bis zu der Zerstörung Jerusalems reichenden Kap. 1 bis 39, und den nachher theils in Judäa, theils in Aegypten gesprochenen Kap. 40—44, wenn nicht eben theils Kap. 45 wieder zu der ersteren Gruppe gehörte, theils damit die Anordnung von Kap. 1 bis 39 immer unbegriffen bliebe. So wird man von selbst zu andern Gesichtspunkten gedrängt, und die neuesten Besprechungen haben ein mehr im Inhalt selbst begründetes Princip gesucht. Es sind deren neuerlichst vornehmlich vier be-

kannt geworden, die von Ewald, Hävernick, Stähelin und Schmieder. Sie alle gehen darin zusammen, dass sie gruppenweis den Inhalt gliedern, und zwar hat Stähelin[1] besonders auch die Anordnung dieser Gruppen im Einzelnen wieder verfolgt, so zwar, dass ihm die sachliche Ordnung das Ganze trägt, innerhalb dieser aber das chronologische Princip eintritt, d. h. dass die zusammengestellten Abschnitte gleichen oder ähnlichen Inhalts unter sich wieder chronologisch geordnet sind. So angesehen, ergiebt sich ihm folgendes Schema für die fraglichen fünf und vierzig Kapitel. Sie bilden 6 Gruppen: nämlich 1) Kap. 1—10 prophetische Vorträge; 2) Kap. 11—24 Reden, in denen der Prophet seines Schicksals gedenkt, mit symbolischen Handlungen; 3) Kap. 25—29 Vorträge mit geschichtlichen Notizen gemischt; 4) Kap. 30—33 messianische Abschnitte; 5) Kap. 34—39 kleinere Abschnitte historischen Inhalts, aber mit Ausnahme von 34, 1—6 selbständige Nachträge ohne Erläuterung früherer; 6) Kap. 40—45 das Schicksal der Hebräer nach der Eroberung und Flucht nach Aegypten. Aber gesetzt, wir könnten willig den Argumentationen Stähelins uns anschliessen, durch welche er die Abfassungszeit einzelner Abschnitte bestimmen zu können meint, Argumentationen, wie die aus der Wahrnehmung, dass nur in der Zeit des Jojakim wir Jeremias im Tempel finden, dass, wo nicht von Rückkehr zu Jehovah die Rede, wir nicht in Josias Zeit uns fänden, dass in dieser oder jener Zeit der Prophet dieser oder jener Worte sich bedient habe und dergleichen mehr — gesetzt, wir könnten solchen Argumentationen uns anschliessen, wer mag sich überreden, dass ein prophetisches Buch nach so zufälligen Aeusserlichkeiten sich gliedern soll? — Und doch finden wir sowohl bei Ewald[2], als bei Hävernick[3] kaum etwas Haltbareres, wie denn auch Stähelin auf ihre Andeutungen hin seine Ansicht ausgebildet hat. Sie unterscheiden sich von ihm darin, dass

---

[1] Ueber das Princip, das der Anordnung der Weissagungen des Jeremia zu Grunde liegt, in der Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. Band III. 1849. Heft 2—3. S. 216 ff. — [2] Die Propheten des alten Bundes II. S. 15 ff.

[3] Einleitung in das A.T. IV. § 223. S. 206 ff.

sie das von Barukh geschriebene Buch, die erste unter Jojakim in dessen viertem Jahre veranstaltete Sammlung, welche Stähelin genau herausschälen zu können meinte (nämlich Kap. 1—10. 25. 26. 35. 46—49, 32 und Kap. 30—31), besser ganz aus dem Spiele lassen, da in Wahrheit Sicheres darüber einmal sich nicht sagen lässt. Von späterer Sammlung oder gar Sammlungen ist historisch nichts bekannt: die uns erhaltene ist es allein, mit der wir zu thun haben. Das Buch muss sich als nach festem Plane angelegt erweisen, die einzelnen Theile müssen eng zusammenhangen. Aber wie steht's nun damit, wenn Kap. 1—24 die Wirksamkeit des Propheten in ihren allgemeinsten Zügen wiedergeben sollen, so dass Kap. 1—10 unter Josias, Kap. 11—23 unter Jojakim und Jekhonjah, Kap. 24 unter Zedekias gesprochen? Ewald erklärte dann Kap. 25—29 für Scholien und Erläuterungen der früheren Weissagungen. Hävernick fand darin eine Zusammenstellung ganz speciellen Inhalts, auf den Untergang Jerusalems durch die Chaldäer bezüglich und auf Judahs Knechtschaft unter ihnen. Die erste Meinung mahnt uns an den grossen *Grammatiker*, der sie vortrug. Die zweite entbehrt eines inneren, ethischen Gehalts und genügt schon darum für ein prophetisches Buch nicht. Kap. 30 bis 33 folgen dann Worte vom Heile Israels. Aber wozu werden daran Kap. 34—39 *nachträglicher* Weise eine Reihe von jeremianischen, meist kürzeren Aussprüchen gefügt, welche bei einzelnen Gelegenheiten von dem Propheten erlassen worden? Liegt dem wohl ein lebensvoller Begriff vom prophetischen Wirken überhaupt zu Grunde? Zwar weist Hävernick darauf hin, wie das letzte Stück des Buches Kap. 52 darauf schliessen lasse, dass es in der vorliegenden Form nicht Werk des Jeremias selbst, sondern eines andern Redacteurs sei. Zu dieser Annahme sei hier um so mehr Berechtigung, als Jeremias schon bei der Aufzeichnung sich fremder Hülfe bedient habe. Indess, dass freisinnige Kritiker nicht zu viel aus diesem Satze folgern, fügt er bedächtig hinzu, dass wir ja wüssten, wie sorgfältig das geschah, und wie gewissenhaften Händen das Geschäft anvertraut. Allein, ich begreife nicht, was zu

der ganzen Annahme nöthige. Denn die Unterschrift 51, 64 zeigt doch genugsam, dass Jeremias Werk hier zu Ende. Kommt dazu ein fremder Zusatz etwa, was wirkt das zurück auf die Oekonomie des jeremianischen Buches? Nein, es scheint, man muss noch mehr in das Innere der Weissagung eingehen, um sie sich nach einem wirklich bedeutsamen Schema gliedern zu sehen. Und dazu ist von Schmieder[1], dünkt mich, in trefflicher Weise bereits die Bahn gebrochen. Schon die Zahl der Gruppen mag dem Freunde des hebräischen Alterthums sich insinuiren. Er statuirt deren sieben. Nach ihm geben 1) Kap. 1—12 die *Schuld des Volkes* zu erkennen, die zur Strafe der Verwerfung führt, 2) Kap. 13—25 die *Strafe*, welche dieser Verschuldung folge, die siebenzig Jahre der Gefangenschaft, 3) Kap. 26—33 Kämpfe, Siege und Tröstungen des Propheten, die letzten in den Weissagungen vom Reiche Christi und dem Gnadenbund, 4) Kap. 34—39 schildern den *Untergang* des Reiches Judah durch die Chaldäer als Gottesgericht über den Treubruch, und 5) Kap. 40—45 den *Ungehorsam der Juden* nach der Zerstörung der Stadt. Daran reihen sich 6) Kap. 46—51 das *Gericht* des Herrn über *heidnische* Völker, und 7) Kap. 52 die Geschichte der *Eroberung* und *Zerstörung Jerusalems*. So bedeutend aber auch der Fortschritt ist, der zur Erkenntniss des ordnenden Principes in den Weissagungen hier geschehen, so lehrt doch der blosse Augenschein, dass auch diese Theilung nicht auf ein organisch sich gliederndes Ganzes hinausführt, wie wir, wenn anders wir den Geist der Weissagung in seiner göttlichen Lebenstiefe als das Maass auch für die *Form* derselben gelten lassen, doch es zu erwarten haben. Namentlich begreift man, was des Propheten Kämpfe, Siege und Tröstungen inmitten der Reden von den Geschicken Israels überhaupt wollen, so obenhin ganz und gar nicht. Wir werden demnach durch die *Auslegung* noch ein anderes Schema zu gewinnen haben, ein solches, welches aus dem Leben des Gottesvolkes und dem Berufe des Propheten,

[1] In der Fortsetzung des von Gerlach'schen Bibelwerkes.

Träger des die Verworfenen richtenden Wortes zu sein, organisch sich entfaltet.

Bevor wir nun dazu fortgehen, die Auslegung selbst anzugreifen, bleibt noch ein Wort zu sagen über die Art, wie die Weissagungen aufgeschrieben. Wir erfahren nämlich, wie darauf der Blick auf des Propheten Geschichte schon uns aufmerksam gemacht, dass Jeremias im vierten Jahre des Jojakim den Befehl von Jehovah erhalten, die Weissagungen, die der Herr ihm gegeben, in ein Buch schreiben und dann öffentlich im Tempel verlesen zu lassen. Da habe er denn den Barukh, Sohn Nerajah's, zum Schreiber genommen, ihm alles in die Hand dictirend, was er von der Zeit ab, da als Prophet er aufgetreten, bis jetzt geweissagt gegen Israel und die heidnischen Nationen. Als aber Jojakim die Blätter zerschnitten und ins Feuer geworfen, da habe der Seher eine neue Schrift anfertigen lassen, welche neben den früheren noch viele neue Weissagungen enthalten. Der Bericht legt zunächst eine Frage nahe. Hat Jeremias, was er durch einen Zeitraum von drei und zwanzig Jahren bisher gesprochen hatte, noch Wort für Wort im Gedächtniss, oder hatte er ein von ihm geschriebenes Concept, daraus er die Reden dem Barukh dictirte[1]? Die Fassung des Berichts liesse beides zu 36, 18, da קרא ebensowohl verlesen Vs. 14 vgl. Ex. 24, 7. Deut. 17, 19, als überhaupt aussprechen ist. Man könnte nun mit Schnurrer[2] einfach schliessen, dass ein Dictiren eben unnütz, wenn das Manuscript bereits vorhanden, da dies abzuschreiben ungleich bequemer gewesen. Allein gesetzt, Jeremias litt an der Eigenthümlichkeit mancher Gelehrten, deren Handschrift nicht immer die leserlichste sein soll, so wäre die Nützlichkeit eines Dictats aus geschriebenen Reden von selbst gegeben; das Verhältniss würde an Röm. 16, 22. 15, 15 erinnern, und man begriffe, dass Athanasius[3] Recht haben könnte, wenn er meint, Barukh habe selbst schreiben müssen, damit er das deutlich von ihm selbst

[1] So Bertholdt, Einleitung in die Schriften des A. u. N. T. Band IV. S. 1421.

[2] *Obs. ad Vat. Jer.* in dem *Comm. theol. a Velthus. et Kuinoel ed.* Vol. IV. S. 76.

[3] *Synops. Script.* T. II. Opp. p. 100.

Geschriebene deutlicher habe lesen können. Somit wäre nichts gegen die Annahme eines schon vorhandenen Manuscripts. Aber wir können mehr sagen. Dass Jeremias damals *zuerst* etwas habe aufschreiben lassen[1], ist durchaus willkürliche Voraussetzung, welche von der Natur der Sache zurückgewiesen wird. Vielmehr ist damals eine Sammlung zu *speciellem Zwecke* gemacht[2] worden, und zwar von Barukh als dem, der dem Jeremias so zur Seite stand, wie wir Elisa zum Elias stehen sehen 2 Kön. 2, 3. Schwerlich dürfen wir indess so, wie Abarbanel[3] es gethan, urgiren, dass Barukh nichts als die Schriftzüge dazu geleistet. Denn damit blieben wir ganz in den Gränzen jener todten Auffassung des ganzen Vorgangs, welche die kritischen Hypothesen, fast möchte ich sagen, wie Pilze aus der Erde hat auftauchen lassen. Sobald man nur lebendig sich hineinversetzt in die Kreise des prophetischen Wirkens, so drängt das sich von selbst auf, dass die Schriften der Propheten nur Zeugnisse von demselben darbieten, in ihnen nur die Quintessenz aller Worte aufbewahrt, mit welcher die Männer Gottes das Geheimniss von dem werdenden Gottesreiche dem Volke der Erwählung kund gemacht. Ist dem aber also, so versteht sich um so mehr, was das Gebot des Herrn wollte, da Jeremias ein Buch nehmen soll und alle Rede niederschreiben, die Jehovah zu ihm geredet über Israel, über Judah und alle Völker, ob vielleicht das Haus Judah, wo es höre all das Wehe, das er ihm gedenke zu thun, sich bekehren wollte, ein jeglicher von seinem bösen Wesen, damit er ihnen ihre Missethat und Sünde vergebe, 36, 2—3. Es war eine Recapitulation lange und oft geschehener Drohungen, welche gerade in ihrer Zusammenschliessung zu einem vorzulesenden Ganzen das ganze zermalmende Gewicht ihres Inhalts ausüben sollten. Die Verheissungen einer besseren Zukunft würde man ganz ohne Begründung herzuziehen. Darnach ergiebt sich denn von selbst, dass eine *Geistesarbeit* des Jeremias hier vorliegt,

---

[1] So dachte sichs Eichhorn, Einl. IV. S. 157 ff.

[2] Mit gutem Bedacht hob das Dahler hervor, *Jerém.* II. p. 205.

[3] *Comm.* fol. 137. col. 2.

kein blosses Herlesen längst concipirter Reden. Wie wäre auch sonst das andere Mal eine Vermehrung des früher Aufgezeichneten möglich gewesen, da Barukh doch *alle* Rede des Herrn aufgezeichnet hatte, die er zu Jeremias geredet Vs. 4? Es war kein *Sammeln* gesprochener Reden, sondern ein Abdruck des wesentlich Intendirten bei Allem, was durch die Reihe der Jahre der Prophet geredet und gewirkt hatte. Wie aber verhält nun diese Arbeit des Propheten sich zu dem uns überlieferten Weissagungsbuche? Dass darin die erste oder auch die andere Sammlung vorliege, deutet dieses selbst nirgends an, und widerlegt sich durch seinen Inhalt sehr leicht. Das Buch dient anderen Zwecken. Gedanke und Absicht gerade dieser Formulirung auch für die vorhandenen Weissagungen muss aus den historischen Beziehungen sich erschliessen lassen, in denen sie sich einführen. Wir werden bei der Auslegung des Einzelnen darauf besonders unsre Aufmerksamkeit richten, um auch so sichere Anhaltspunkte zu gewinnen zur Beurtheilung des Planes und der theokratischen Bedeutung des Buches überhaupt.

AUSLEGUNG.

KAPITEL I.

Ueberschrift.

Vs. 1—3.

Die Ueberschriften, welche den prophetischen Büchern des alten Testaments voranstehen, gleichviel von welcher Hand sie vorgesetzt, sind nicht allein aus der Sitte des Orients zu erklären. Denn die historischen Bücher, welche nachweislich doch aus der gleichen Lebenssphäre des Orients hervorgegangen, haben zum Theil deren nicht, und auch nicht alle dichterischen Erzeugnisse des israelitischen Volksgeistes sind damit bezeichnet. Vielmehr wollen diese Ueberschriften Zeit und Verhältnisse urkundlich constatiren, unter denen gerade dieser Prophet seinen Beruf erfüllt, theils um die göttliche Autorität, in der er geredet, den von seinem Wort Getroffenen dadurch zu versiegeln, theils um überhaupt die Stamina zu seinen Gesichten und Verkündigungen zu fixiren, die menschlichen Basen, über denen das göttliche Leben seinem Geiste anschaulich und licht geworden. Das Letztere tritt namentlich auch bei den Psalmüberschriften sehr klar heraus, in denen eben deshalb der Inhalt überall in den geheimnissreichen Bildern sentenziöser Rede sich spiegelt.

Es sind darum auch zwei Elemente, aus welchen die Ueberschriften sich zu bilden pflegen, einmal die Angabe und wohl auch nähere Bezeichnung der Person, und dann die der Zeit des Propheten: jene nach dem natürlichen, irdischen Geschlechtsverbande bestimmt, diese nach den historisch

bedeutsamen Epochen oder den Königen, unter deren Regierung er gewirkt. Liegt im ersteren die menschliche Beziehung ausgesprochen, so will das andere die göttliche Berufung begründen, die den Seher zum Träger der Idee des Reiches Gottes geweiht und zum Kämpfer für seine ewige Wahrheit.

Gehen wir von da aus an unsere Ueberschrift, so können wir kaum noch grosses Gewicht auf die Frage legen, ob dieselbe Authenticität beanspruchen dürfe. Denn ihr Gewicht, ihre ganze Tendenz ruht einzig und allein in ihrer Beziehung zu dem Propheten, und der im Sinne kritischer Willkür mit diesen Ueberschriften getriebene Unfug wäre kaum irgendwo weniger angebracht gewesen, als gerade hier. Daran lässt nun einmal sich nicht zweifeln, dass sie rein historisch nicht gefasst werden kann, dass ihr eine bestimmte Absichtlichkeit die Form gegeben hat, in der sie das Buch eröffnet. Aber auch *die* Wendung der Frage, ob Jeremias selbst oder nur Barukh, da er des Propheten Weissagungen einst aufzeichnen musste, den Reden die Ueberschrift vorangestellt, verliert durch jene Erwägung jede Bedeutung. Gesetzt, man hätte wirklich nach einer Handschrift bei de Rossi und dem Cod. Vat. der LXX in der weiteren überschriftartigen Anknüpfung der Rede Vs. 4 statt des recipirten אלי vielmehr אליו zu lesen, so würde doch auch dies nur ein Reden des Propheten von sich anzunehmen zwingen, darin er sich und seine Wirksamkeit objectiv sich gegenübertreten sah, wie ja die Propheten so oft ähnlich den Zustand ihrer himmlischen Empfängniss schildern. Und da nun nach seiner eignen Aussage Barukh nur aus des Jeremias *Munde* die Weissagungen niederschrieb, so unterliegt es keinem Zweifel, dass, wenn wirklich die uns vorliegende Sammlung jene von Barukh herrührende Arbeit wäre, was Sitte und Geist der Weissagung zu fixiren ihn drängen mussten, auch Jeremias selbst an der Spitze seiner weissagenden Verkündungen dem Schreibenden werde überliefert haben. Natürlich halte man sich zu so detaillirten Muthmassungen nicht für berechtigt, wie die von Michaelis, Jeremias habe die Worte

seinen Weissagungen vorgesetzt, als er sie zum Behuf der Ueberbringung nach Babylon abgeschlossen. Es genügt, dass nichts uns drängt, dem Jeremias selbst sie zu entwinden, und dass demnach wir die Aufgabe haben, sie in ihrer Bedeutung für die Gesammtheit seiner Weissagungen zu begreifen. Sie lautet also:

1 **Worte des Jeremias, Sohn Hilkias, eines der Priester, die in Anathoth im Lande Benjamin, 2 da das Wort Jehovahs geschehen zu ihm in den Tagen des Josias, Sohn Amons, König von Judah, im dreizehnten Jahre seines Königthums. 3 Und es geschahe dann in den Tagen des Jojakim, Sohn Josias, König von Judah, bis an das Ende des eilften Jahres des Zedekias, Sohn Josias, König von Judah, bis zur Gefangenführung Jerusalems im fünften Monat.**

Wir verhehlen uns von vorn herein ganz und gar nicht, dass diese Ueberschrift mancherlei Bedenkliches für den ersten Anblick hat. Aber gerade das scheint uns ein besonderer Reiz zu sorgfältigster Erwägung ihrer ganzen Fassung zu sein. Sie hebt nämlich an mit der Bestimmung der Person, deren Weissagungen sie einführt. Das ganze Werk, dem sie gelten will, wird als דברי ירמיהו bezeichnet. Darin schon ein Abweichendes von den gewöhnlichen Ueberschriften prophetischer Bücher. Nur Amos noch hat seine Verkündung דברי עמוס überschrieben Am. 1, 1. Sonst pflegt sogleich in dem die Weissagung bezeichnenden Namen der Stempel göttlicher Empfängniss ausgeprägt zu werden, wie wenn sie חזון oder דבר יהוה heisst. Hier folgt dieser Hinweis auf die himmlische Quelle erst Vs. 2 in den Worten: אשר היה דבר ה׳ אליו וגו׳. Warum diese Abweichung? Bereits früh hat die jüdische Weisheit sie beobachtet und erklären wollen. Kimchi und Abarbanel glaubten sie zu begreifen, wenn sie unter דברי ירמיהו nicht sowohl Worte, Reden des Jeremias, als seine *Lebensgeschichte* verstanden. Allerdings ist diese mehr als bei anderen Propheten mit und in des Jeremias Reden gegeben. Und konnte Elias am Kharmel dort, da das Opfer er gerüstet, das dem Herrn die Ehre wahren sollte vor den Götzen, betend sprechen zu ihm: ובדבריך עשיתי את כל הדברים האלה 1 Kön. 18, 36, so dass Motiv und Aeusserung sich decken; so lag es für das Thun eines Gottesmannes, für alles

was er gethan und gelitten im Namen, im Geiste, im Dienste des Herrn, für seine Geschichte durchaus nahe, dass sie דברים genannt ward. 1 Kön. 11, 41. Man kann auch nicht zugeben, dass solche Deutung dadurch als unstatthaft zurückgewiesen sei, wenn die *Reden* jenes Weisen in Israel Koh. 1, 1 דברי קהלת heissen. Denn diese bieten bewusst und ausdrücklich *menschliche* Weisheit dar. Dem Propheten des Herrn dagegen galt es nicht, *seine Reden* aufzubewahren, sondern in ihnen die Zeugnisse des himmlischen Lichtes, das *Wort Jehovahs* zu fixiren. Darin liegt ein durchaus nicht zu verkennender und von den Propheten selbst niemals verkannter Unterschied. Koheleth theilt Reden, Jeremias, so scheint es, vielmehr Geschichte mit. Aber das dürfen wir nicht übersehen, dass die *Geschichte* hier doch auch nur ein untergeordnetes und völlig nebensächliches Element ist, indem sie dazu dient, die Reden in ihrem historischen Rahmen zu befassen, aus dem sie als Gotteszeugnisse klarer und leuchtender heraustreten, und dass eben deshalb *Geschichte* des Jeremias die am wenigsten geeignete Bezeichnung des ganzen Buches sein würde [1]. Vielmehr scheint allerdings der vorwiegend oratorische Charakter, die wirkliche Volksrede bei Jeremias den Namen veranlasst zu haben. Gerade was Jeremias in der Kraft aus der Höhe *gesprochen*, den Sturz des gottverlassenen Volkes aufzuhalten, ihn zu beleuchten und zu überwinden, das ist durch die Ueberschrift hier zusammengefasst und als Worte Jeremias uns überliefert, in denen, wie Vs. 2 bedeutsam hinzufügt, das Wort Jehovahs sich offenbart. Vgl. 7, 1. So angesehen tritt dieses דברי ירמיהו in einen eigenthümlichen Bezug zu der sonst ja nicht ungewöhnlichen Bezeichnung der Weissagung als משא, über dessen Anwendung dem Propheten der Spott des Volkes ward und ein richtendes Gotteswort 23, 33 ff. Die Worte des Jeremias sind dieser lastenden Gerichte Träger. Ganz analog sind die Citate aus דברי נתן

[1] Das wird am klarsten, wenn wir bei Oecolampadius lesen: *Declarat hoc initio, quod de his rebus, quae sibi acciderint, ipse suis verbis loquatur.* Solches war nicht der Beruf der Propheten. Die *metonymia adiuncti* kann die *Acta Jeremiae* noch weniger stützen, wie Piscator dies meinte.

דברי שמואל הראה ,הנביא und דברי גד החזה am Schluss der Regierungsgeschichte Davids 1 Chron. 29, 29. Auch in diesen Werken werden wir jener Seher Worte über das Walten des Königs vorauszusetzen haben, nicht nur seine Geschichte.

Aber *wer* ist der Mann, dessen Worte für uns Gottes Wort sein sollen? Der Prophet wird nach seinen Familienverhältnissen bezeichnet als Sohn des Hilkias und stammend aus priesterlichem Geschlecht, und dann nach seiner Heimath, Anathoth im Stammlande Benjamin. Gerade die Absicht dieser ganzen Angabe zeigt deutlich, dass dadurch über die Person des Jeremias mancherlei, über die seines Vaters aber gar nichts sich vergewissern lässt. Weder das ist mit Grund zu behaupten, dass hier er als eine berühmte und allgemein bekannte Persönlichkeit charakterisirt werde, noch das, dass der Zusatz מן הכהנים וגו' ihn als einen unberühmten und sonst unbekannten Priester hinstelle. Das Erstere nicht — denn dem widerstreitet die orientalische Sitte, welche durch Nennung der Vaternamen ebensowohl den achtbaren, als den niedrigen und verächtlichen Ursprung von Männern markirt. Wir denken an das בן רמליהו und בן טבאל Jes. 7, 1—6. Das Andere nicht — denn dieser Zusatz könnte einmal ja auch einem Hohenpriester die Heimath zuweisen, und wie, wenn er, worauf schon die masorethische Accentuation hindeutet, gar nicht zu חלקיהו, sondern zu ירמיהו gehörte? *dessen* Priesterthum und Heimath dadurch markirt würden? Wird nur der Name des Vaters, so ohne weiteren Zusatz, genannt, so ist das ganz wie ישעיהו בן אמוץ Jes. 1, 1. Und sind wir nicht berechtigt, dem den Gedanken unterzulegen, Amoz sei ein hochberühmter Mann gewesen, so helfen Vergleichungen wie die von Sakh. 1, 1 nichts, wo in dem זכריה בן ברכיה בן עדו das Geschlecht des Propheten bis auf den berühmteren Grossvater (Esr. 5, 1. 6, 14) zurückgeführt wird. Eine allgemeine Volkssitte überhaupt begründet dies verglichene Wort gar nicht, am wenigsten eine auch zu anderer Zeit als der nachexilischen verbreitete, wo man den genealogischen Erinnerungen und Verknüpfungen so hohen Werth beizumessen anfing. Wir gestehen demnach, aus der Ueberschrift durch-

aus nichts Näheres über Hilkias ermitteln zu können. Freilich, liesse man den jüdischen Kanon gelten, wonach die in den Ueberschriften prophetischer Bücher genannten Väter der Propheten und Vorfahren überhaupt selbst auch wieder *Propheten* gewesen, dann wäre immerhin einigermassen sicherer Grund zu dem Schlusse, dass er der bekannte Hohepriester nicht war, da der Gottesspruch beim Auffinden des Gesetzes nicht von ihm, sondern von der Hulda ausging. Allein gegen diesen Kanon bedarf es kaum einer so eifrigen Auflehnung, wie Franziscus de Ribera[1] sie der auch von katholischen Auslegern gern gebilligten Meinung entgegensetzte. Denn so wenig versteht sich die Nennung von Prophetennamen über den Schriftstücken von selbst, dass ja ausdrücklich Propheten ihrem eignen Namen das bezeichnende הנביא hinzufügen, wie Sakh. 1, 1. 7. Jes. 38, 1. Dennoch ist der Zusatz בן חלקיהו nicht bedeutungslos. Schlechthin nur zu dem Namen des Propheten gehörig, soll er ihn von andern Männern desselben Namens unterscheiden. Der Name Jeremias war ja durchaus nicht selten. So hiess der Schwiegervater des Joachas, den wir 2 Kön. 23, 31. Jer. 35, 3 erwähnt finden, und eine ganze Reihe andrer Männer, deren 1 Chron. 5, 24. 12, 4. 10. 13. Neh. 10, 3. 12, 1. 12. gedacht wird. Wie nun der Prophet begreiflicher Weise wohl im bürgerlichen Leben durch die Hinzufügung seines Vaternamens von andern Männern desselben Namens unterschieden wurde, so ist durch diese seine Person nun auch das Dokument seiner prophetischen Thätigkeit in dem Volke bestimmt. Uebersehen wollen wir dabei dieses nicht, dass in dem Namen ירמיהו בן חלקיהו wundersam klar die Physiognomie der Zeiten sich spiegelt, wie sie den Offenbarungen Gottes gegenübertrat. Der Träger der Wurfgeschosse heiliger Gottesrache heisst nicht umsonst Sohn dessen, dess Erbtheil Jehovah ist. Weist nicht darauf das חלק יעקב 10, 16. 51, 19 deutlich hin? Und vollkommen analog ist der prophetische Name אליקים בן חלקיהו Jes. 22, 20.

---

[1] *Praelud. IV. Comm. in XII Proph.* p. 14 ff.

Lesen wir nun weiter, so tritt bei dem מן הכהנים die schon berührte Frage uns entgegen, ob dies zu ירמיהו gehörig, oder zu חלקיהו. Im letzteren Falle würde dieser Hilkias durch den Zusatz von einem andern bekannten Manne des Namens, vielleicht von dem Hohenpriester unterschieden sein. Aber für das vorliegende Buch der Weissagung bliebe eine nähere Bestimmung des Vaters immer etwas an sich Gleichgültiges, während für Jeremias die Angabe, dass der Weissagende aus priesterlichem Geschlecht, keineswegs ohne Gewicht. Freilich verständlich wird das nur, wenn man auf die wesentliche Bedeutung des Priesterthums für das Reich Gottes Acht hat, sofern in ihm die ideale Zukunft des berufenen Gottesvolkes sich darstellt, die Priester das *heilige Volk*, das dem Herrn, seinem Gott, nahe, hingegeben an ihn *in ihm* seine Seligkeit findet. Darin lag ja der Grund zu der Ehrfurcht, welche das Volk selbst seinen Priestern erwies 1 Mkk. 7, 14, darin auch das Verständniss jener polemischen Rede Jehovahs gegen die versunkene Priesterschaft bei Mal. 2, 1—9. Wir dürfen also sagen, dass der Zusatz zu des Propheten Namen am besten sich deutet aus dem Worte des Herrn Mal. 2, 7: Ein Engel Jehovahs Zebaoth ist der Priester.

In Bezug auf das daran sich anlehnende אשר ist eine Verschiedenheit der Auffassung schon durch das ὅς der LXX gegenüber dem *qui fuerunt* der Vulg. geboten. Jenes schliesst entweder an Jeremias oder Hilkias, dieses an die Priester an. Wäre das Erstere mit dem Texte intendirt, so würde man allerdings statt מן הכהנים nach Analogie von Ez. 1, 3 הכהן erwarten. Und die zweite Beziehung auf die Priester, denen Jeremias entstammt, schliesst ja den Ertrag der anderen mit in sich. Es wird durch den Zusatz eine besondere Priesterabtheilung nach ihrem Wohnsitz bezeichnet, und dadurch auch die Heimath dem ihr entstammten Propheten zugewiesen.

Doch warum dies Namhaftmachen der Heimath noch? Dass es allein um deswillen geschehen, weil dadurch mancherlei in den Weissagungen Enthaltenes verständlich werde,

wie etwa 11, 21, dürfte Ribera nicht ausreichend erschienen sein, hätte er die Frage sich beantwortet, warum denn, während bei etlichen Propheten, wie Am. 1, 1. 2 Kön. 14, 25, das Gleiche uns entgegentritt, bei anderen solche locale Bezeichnungen fehlen. Namentlich ist bei Mikha doch die Hinzufügung seiner Heimath in dem המורשתי so wesentlich, dass er nicht nur in der Ueberschrift der Weissagungen Mikh. 1, 1, sondern auch in dem Gebrauch der Zeitgenossen und Nachkommen und ausdrücklich in dem Zeugniss des Jeremias über ihn Jer. 26, 18 der Moraschthite genannt wird, wie Achijah der Schilonite 1 Kön. 11, 29. 15, 29 und Elias der Thisbiter 17, 1. 21, 17 selbst in einfach historischem Berichte stehende Namen geworden sind. Darüber hat Caspari in seiner Schrift über Mikha S. 44 f. so Treffliches gesagt, dass wir einfach auf ihn verweisen dürfen. Er meint: 1) sei es für hervorragende Personen charakteristisch, wenn sie nicht aus der Hauptstadt, sondern aus einer Landstadt waren, besonders einer kleinen und unbedeutenden; 2) bei häufigen Namen sei das das passendste Unterscheidungsmerkmal gewesen, zumal wenn der Ort ein ganz unbedeutender. Bei Mikha trat 3) dann vornehmlich die Unterscheidung von einem andern Propheten des Namens in den Vordergrund. Dies nun war bei Jeremias nicht der Fall. Von andern Männern seines Namens unterschied ihn leicht die priesterliche Herkunft, und wenn diese nicht, so des Vaters Name. Und einige Unbestimmtheit ist bei der geringen Menge semitischer Namen überall nicht zu umgehen gewesen, und auch historisch nachweisbar nicht immer mit besonderem Nachdruck zu umgehen versucht worden. Wir sehen also, bei Jeremias reichen wir mit jenen Bestimmungen noch nicht aus. Vielleicht führt ein Blick auf die Heimath des Propheten uns weiter. Robinson sah von Anâta aus verschiedene der bei Jesajah 10, 28—32 erwähnten Ortschaften, welche vor den Thoren Jerusalems lagen — ein Blick, der uns ahnen lässt, warum gerade diese Heimath des Jeremias hier genannt. Denn Jesajah hat sie dort in offenbarer Anlehnung an die Bedeutung des Namens von ענה leiden als עניה ענתות

bezeichnet. Ists nicht, als wollte der Name uns das Schicksal des Propheten und in diesem das Schicksal des verworfenen Gottesvolkes malen? Wenn Salomoh den Abjathar nach Anathoth verbannte (1 Kön. 2, 26), spricht nicht auch das für das wahrzunehmende Elend der Stadt? Vielleicht darf man mit Henderson sagen: *a sentence which might be regarded as casting a stigma upon the whole sacerdotal family resident there, and to which there may be an indirect reference in the words: the priests who were in Anathoth.* Auch nach dem Exile sind dorthin nur 128 Männer zurückgekehrt Esr. 2, 23. Neh. 7, 27, als sollte das Elend der Stätte Israel versiegelt bleiben. Ist die Rücksicht darauf hier das Motiv zur Angabe des Orts gewesen[1], so wird dem in חלקיהו liegenden erhebenden Momente des Erbtheils Gottes das niederschmetternde des Elends hinzugefügt, welche beide Hand in Hand gehen, die gottgeordnete Wirksamkeit des Jeremias zu bestimmen. So achten wir denn auch darauf schliesslich, dass dem ענתות noch בארץ בנימן hinzugefügt ist. Was hat es auf sich, wenn der in Jerusalem wirkende Prophet von seiner Vaterstadt, die jeder Bürger von Jerusalem doch kannte, besonders es hervorhebt, dass sie im Lande Benjamin gelegen? Sollte nicht eine Stammeseigenthümlichkeit einem charakteristischen Zuge der Weissagung entsprechend gewesen sein? Diese Eigenthümlichkeiten lernen wir am besten aus den Urkunden des Gesetzes kennen, wo Jakob den Sohn Gen. 49, 27, Moses den Stamm Deut. 33, 12 segnet. Benjamin ist ja der Schmerzenssohn, der zum Sohn des Heiles wird: er ist ein Wolf am Abend, hungernd und raubend, und doch der liebliche, zwischen dessen Schultern Jehovah thront.

Vs. 2. Die Zeitbestimmung des prophetischen Wirkens

---

[1] Nicht überall vermag der Exeget die mystischen Ergüsse des Abts Joachim de Floris nutzbar zu machen; doch sagt er hier treffend: *Et bene pr. de sacerdotibus Anathoth esse describitur, quasi tales necesse est ruinam ecclesiae praedicare ac plangere, quibus et voluntaria paupertas arrideat, et spiritualis doctrinae ac vitae puritas in futurae tribulationis aculeis non absistat*, s. Abb. Joachim *divina prorsus in Jerem. pr. interpretatio.* Col. 1577. Praef. p. 3.

wird nicht wie sonst gewöhnlich [Jes. 1, 1. Hos. 1, 1] durch einfache Nennung der Königsregierungen eingeführt, sondern in sehr complicirter Weise, wenn auch in sich vollkommen klar, so lange man nicht durch exegetische Künste den einfachen Wortlaut verdunkelt.

Zunächst ist die ganze Bestimmung, relativisch durch אשר an den Namen des *Propheten* angeschlossen, eine Bürgschaft dafür, dass wir Ortsangabe und Geschlechtsbezeichnung vorher mit Recht auf ihn bezogen. Mit אליו zu verknüpfen stellt das Wort eine *Relation* des Wortes Jehovahs [דבר ה'], das zu dem Propheten gekommen, mit den von ihm ausgehenden Worten [דברי ירמיהו] her. Fragen wir nach deren Grunde, so giebt den einfachsten Ausdruck für ihn schon Sanctius: *quia Jeremiae ore iubente domino populo denuntiata sunt*, und weiter: *quia instinctus et eruditus a deo verbum illud protulit Jeremias.* Dazu kommt die Fixirung des Anfangstermins. Die Reden, welche der Prophet hier überliefert, das meint die Bestimmung, haben ihren Anfang gehabt, als das Wort aus der Höhe ihn zum Propheten berufen. Sie sind nicht Producte menschlicher Weisheit und Kunst, wie der Israelit, der Priester aus Anathoth sie halten mochte, sondern Erzeugnisse *des* Geistes, der seit den Tagen seiner Berufung in dem Propheten waltete. *Melius explicat,* sagt Calvin, *se nihil afferre nisi quod traditum fuerit a deo.* Das über ihn kommende Gotteswort ist ja die prophetische Begabung. 1 Sam. 3, 1. Das führt zur Erwägung des Verhältnisses über zwischen דבר יהוה und דברי ירמיהו. Bereits Origenes hat dasselbe Tom. II. *in Joan.* ed. Huet. II. p. 44 ff. eingehend besprochen. Er fragt, wie doch das Wort Gottes, der Logos, der bei Gott und Gott war (Joh. 1, 2), zu dem Propheten geschehen, also werden (היה) könne. Damit hat ein bedeutsames Problem für die prophetische Theologie er berührt. Doch ob er es gelöst, wenn er sich antwortet, dass es die Fülle der Gnade sei, in der der Vater es zu den Menschen *sende?* Der Unterschied vom *Sein* des Wortes bei Gott und seinem *Werden* an die Menschen stellt sich ihm dahin: *Φωτίζει τοὺς προφήτας τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως, ποιῶν*

αὐτοὺς ἅτε ἔμπροσθεν βλέποντας ὁρᾶν, ἃ πρὸ αὐτοῦ οὐ κατενόουν· πρὸς δὲ τὸν θεὸν — θεὸς ἔστι τυγχάνων ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτόν. Die Vermittelung liegt dann in dem Begriffe des Lichts. Die Propheten waren nicht das Licht, sondern dass sie zeugeten von dem Licht. Joh. 1, 7—9. Daraus erklärt sich, warum Thomas von Aquino das אליו urgirt. Das *ungeschaffene* Wort heisse nicht *geworden*, sondern es werde an einen Menschen, gelange zu ihm, *non quidem mutatione facta in verbo, sed in eo, cui per verbum fit revelatio.* Es erklärt sich, warum er den Wechsel von דברים und דבר dahin geltend macht: *verba prophetalia esse multa in se, attamen esse unum in sua origine, quia a Verbo increato originem ducunt.* Doch führt noch weiter, was der Abt Rupert *De vict. Verb. Dei* I. c. 4 sagt: *Verbum namque hoc singulare divina substantia est, substantia non facta, neque creata. Et idcirco verbum dicitur et est solius Dei. Verba autem, quae in scripturis sanctis legimus vel audimus, a Deo per verbum istud effecta et per hominem administrata, et ideo aliter verba Dei, aliter recte dicuntur verba cuiuslibet hominis.* Dem entspricht so ganz der Ausdruck Jer. 7, 1: הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת ה׳. Die Rede Gottes, *voluntas dei revelata* [Alting], die Selbstoffenbarung seiner ewigen Gottheit in dem Wort von Ewigkeit ist Quell und Princip aller prophetischen Reden, in dem Logos haben sie ihre göttliche Basis, das Wesen ihres Wesens. Darum das היה des דבר יהוה. Denn in diesem liegt das lebendige Niedersinken der den Geist der Propheten befruchtenden Himmelsmacht, das Anwehen mit dem Geiste des Lebens. So ergäbe sich uns für die relative Anknüpfung der Gedanke: Da das Wort des Lebens zu ihm gekommen, ihm sich offenbart in der belebenden Fülle seiner Wesensmittheilung, in Folge dessen, kraft dieser Offenbarung redet der Prophet.

Als der Zeitpunkt, da diese Offenbarung anhob, werden die Tage des Josias angegeben. Bedeutungslos ist der Zusatz בן אמון מלך יהודה schwerlich. War es Josias, mit dessen Königthum der Herr noch einmal dem Volke *Heilung* bot, von dem Jesajah 1, 5 klagte: Wozu noch sollt fürder ihr geschlagen werden? Ihr mehrt nur den Abfall; jedes

Haupt zum Siechen, jedes Herz so matt! Von der Fusssohle auf bis zum Haupte ist nichts Heiles an ihm, Wunde und Strieme und frischer Schlag, die sind nicht ausgedrückt und nicht verbunden und nicht erweicht mit Oel! — so weist eben des *Amon*, seines Vaters, Name auf diese Brandmale tiefer Versunkenheit hinaus. Die unseligen Folgen seines Regimentes, die waren es, unter deren Qualen der Mund des Jeremias sich öffnete, damit die Rede, die von seinen Lippen floss, himmlischen Rathes voll, Heilung biete den Elenden. *Judahs* Scepter haben beide geführt, dem der Heilige in Israel Gnade geschworen hat in der Hand des David, dass sein Saame ewig sein soll und sein Stuhl vor ihm wie die Sonne (Ps. 89). Es ist das Scepter des Reiches Gottes, dem des Propheten Rede dient.

Der Act der Berufung muss für Jeremias ein markirt bedeutsames Factum gewesen sein; denn er vermag der allgemeinen Zeitangabe unter der Regierung des Josias genau das Jahr hinzuzufügen, das dreizehnte seiner Herrschaft. Es war das ein Jahr darauf, nachdem der König den Tempel und Tempeldienst wiederhergestellt hatte. Damit waren auch äusserlich Stamina geboten, an denen dem Seher das Wort der Ewigkeit die Räthsel seiner Tage erschliessen konnte, vgl. 25, 3. Der sprachliche Ausdruck in למלכו, die gewöhnliche Weise, wie die Regentenjahre Sakh. 1, 1 und die Monatstage Sakh. 1, 7 gezählt werden, bezeichnet das Jahr, das seinem Königsein war, für dasselbe eintrat, und stellt demnach die Zeit nur als Moment dieser Herrschaft dar.

Vs. 3. Man würde nun mit dem Weiteren der Ueberschrift nicht so in alle möglichen Weiten sich verirrt haben, hätte man davon ausgehend darauf geachtet, wie von dem zuerst fixirten Anfangspunkte ab im Folgenden die fortschreitenden Momente für des Propheten Weissagung bestimmt werden bis zu dem Ende hin, in dem Weissagung und Erfüllung sich begegnen. Es heisst ja nämlich sogleich darnach, dass das Wort Jehovahs dem Jeremias sich offenbart in den Tagen Jojakims, des Sohnes Josias, bis dass eilf Jahre der Regierung des Zedekias, Sohn Josias, voll wurden, bis

zur Gefangenführung Jerusalems im fünften Monat. Mancherlei bietet freilich hier der Ausdruck zu erwägen.

Das ויהי kann nicht mit C. B. Michaelis *idemque etiam fuit propheta* erklärt werden, da einmal nicht sowohl von der Existenz des Propheten in jenen Tagen, als von seinem Empfangen göttlicher Offenbarung hier die Rede, und sodann dafür das היה zu allgemein wäre. Aber auch müssig oder blos initiativ (Henderson) ist das ו nicht. Vielmehr knüpft es den Gedanken fortführend an, wie Calvin treffend sagt, *perrexit in cursu vocationis suae.* Er war auch in den Tagen des Jojakim dann prophetisch thätig, da auch damals das Wort Jehovahs ihm sich offenbaret. Es hängt ויהי mit dem Subject דבר ה׳, demnach mit אשר—אליו Vs. 2 zusammen.

War vorher Josias Sohn Amons nicht ohne Absicht genannt, so begreift sich leicht, dass hier auch Jojakim und Zedekias in bestimmter Absicht Söhne des Josias heissen, zumal da von mehreren Königen nur gerade sie erwähnt werden. Das Omen in des Vaters Namen beherrschte auch unter ihrer Herrschaft des Propheten Rede. Schwerlich nur diplomatischer Stil der späteren Geschichte Israels lässt auch das מלך יהודה noch zweimal wiederkehren. Es weist vielmehr hin auf das *gefeierte Geschick* der gefeierten Herrscher aus Judahs Geschlecht.

Als Endpunkt seiner Empfängniss der Gottesoffenbarung giebt Jeremias das eilfte Jahr des Zedekias an. In dem עד תם וגו׳ liesse ein Hinweis darauf sich sehen, da sogleich der fünfte Monat als der der Gefangenführung angegeben ist vgl. 52, 12, dass Zedekias im sechsten Monat 599 die Regierung angetreten habe. Allein nöthig ist das doch nicht; denn תם scheint vielmehr zu sagen: da, wo das eilfte Jahr aufhörte, wo es sein Ende erreichte, nicht auf natürlichem Wege, sondern in Folge der Gewalt der Eroberer. Der genannte fünfte Monat ist nach 2 Kön. 25, 8 der Ab, dessen neunter Tag noch von der Nachwelt in der Erinnerung an die schmerzliche Vernichtung der Gottesstadt als Fasttag begangen ward Sakh. 7, 3. Eingenommen war die Stadt schon im vierten Monat nach Jer. 39, 2; aber die gänzliche Zer-

störung und die Wegführung der Bewohner fällt einen Monat später. Fraglich könnte scheinen, warum בחדש החמשי dem עד גלות ירושלם beigefügt. Dass dadurch diese Abführung von mehreren andern unterschieden sein sollte, wird Niemand dem Vermuthen von Ghislerius glauben wollen, der zugiebt, dass der Name des Zedekias sie genugsam charakterisirt. Die Monatsbestimmung entspricht sichtlich der genauen Fixirung des Anfangstermins. Sie setzt einen Abschnitt in dem eilften Jahre des Königs, der das, worauf alle Weissagung des Jeremias hinausging, mit der That besiegelt hat. Das leuchtet überdies von selbst ein, dass in der Einführung dieser fortgesetzten prophetischen Wirksamkeit durch ויהי וגו׳ Jojakim und Zedekias besonders als Substrate für die Weissagung markirt werden, und schon Chrysostomus bemerkt in Beziehung darauf: Weil Josias persönlich fromm, und das Volk eifrig mit ihm sich erhoben zu den Rechten Jehovahs, darum haben dessen Tage der prophetischen Rede weniger bedurft, während unter den gottlosen Königen sie die einzige Waffe der Gottesstreiter gewesen in Israel.

Werfen wir nun auf diese Zeitangabe noch einen prüfenden Blick, so fragt sich zunächst, warum doch nur von des Propheten Reden bis zur *Wegführung* Jerusalems hier gesprochen, da er nachher noch und auch in Aegypten später geweissagt. Will die Ueberschrift solche Weissagungen aus dem Buche entfernen? Sanctius meinte, die Unruhe der Gegenwart habe damals den Jeremias gezwungen, das Buch abzuschliessen, und er nicht geglaubt, noch über die Zerstörung hinaus weissagen zu dürfen. Daher sei dies die Ueberschrift, die er dem Buche gegeben, nachdem zum ersten Male er es abgeschlossen. Dann habe er später Mehreres noch geschrieben und als eine Art Appendix dem früheren hinzugefügt, ohne die Ueberschrift zu beachten. Sollte aber nur der Zufall gewaltet haben in dem Abschliessen prophetischer Schriften? Oder sollten die Propheten wirklich so ganz gedankenlos ihren Werken gegenübergestanden haben? Dachte Hitzig daran, dass durch den Ansatz Vs. 3 die frühere Ueberschrift eines *Theils* der Weissagungen zu

der des ganzen Buches erweitert worden, wie der Ton der Rede nur dazu stimme: so steht dem entgegen, dass sie ja doch zu dem *ganzen* Buche gar nicht passen würde, da sie Kap. 40—45 ausschlösse. Ein sehr radicales Heilmittel gegen die Schwierigkeit wandte Umbreit an, indem er Vs. 3 geradezu streichen wollte, wodurch dann freilich die prophetische Wirksamkeit des Jeremias auf die Regierung des Josias beschränkt erschiene. Uns scheint nur das wirklich zu helfen, wenn man die *Gottesoffenbarung* an den Propheten bis auf die Zeit der Zerstörung ausdehnt. Verkünden, was bis dahin er geschaut, konnte er auch später noch, konnte, wie wir denn 40, 1 eine andere Ueberschrift finden, auch neu Erschautes noch reden. Jene Begränzung aber wird aus dem Zwecke der jeremianischen Weissagung sich begreifen, die Verwerfung des Gottesvolkes im Lichte des himmlischen Rathes anzuschauen. Seb. Schmidt dürfte Recht haben, wenn er als Ziel der Reden des Propheten alles das bezeichnet, was um und an der Gefangenführung hängt.

Die Berufung des Propheten.

Vs. 4—19.

Das Buch der Weissagung selbst hebt mit einem Bericht über die Berufung des Propheten an. Für berechtigt kann man die Frage kaum erachten, ob er Geschehenes berichte oder nur Gedankenbild sei. Denn es ist eine ebenso unüberlegte, wie unwürdige Behauptung, dass das Ganze ein witziges, gut ausgesponnenes Product kühler Ueberlegung sei. Und vollends ein *vaticinium ex eventu* anzunehmen, dagegen empört sich jedes Gefühl für andere als kritische Wahrheit. Umbreit hielt es dennoch der Mühe für werth, dem gegenüber auf das individuelle Gepräge der ganzen Darstellung sich zu berufen, darauf, dass der Durchbruch göttlicher Begeisterung sehr wohl in solchen Symbolen sich darstellen *konnte*, dass diese Symbole auch durchaus nicht fernher mühsam gesucht, sondern ganz natürlich, dass eine Nachahmung des Jesajah, von der man sprach, theils durch

die grössere Einfachheit bei Jeremias ausgeschlossen sei, theils durch auffallende Verschiedenheiten im Einzelnen. Aber die ganze Betrachtungsart prophetischer Visionen, welche jener seltsamen Meinung zu Grunde liegt, verstösst sowohl gegen die religiöse Bedeutung derselben, als sie auch wenig psychologisches Verständniss verräth. Man erinnere sich nur, mit welchem Entzücken Jeanne d'Arc von dem Eintritt der himmlischen Berufung in ihr Leben gesprochen, und frage sich dann, ob die Propheten Israels minderer Begeisterung Träger gewesen.

Solcher Ruf, auszugehen im Kampfe für das Reich des Herrn in Israel, ward von den Männern Gottes im *Geiste* empfangen, durch das Ueberquellen des sich offenbarenden Gottesgeistes auf den Menschengeist. Die Berührung mit dem Ewigen weckt das höhere Leben im Menschenherzen und durchleuchtet so die Bilder, in denen die Träume seiner Ewigkeit an ihm vorüberziehen. Ps. 36, 10. Trotzdem aber geschieht bisweilen die Empfängniss der Gottesrede mittelst des Ohres Jes. 5, 9. 22, 14. Dies scheint auf *äussere* Gegenständlichkeit des Redenden zu führen, welche hier in unserm Berichte namentlich auch durch die Handberührung Vs. 9 gestützt würde. Es ist das die einfachste Weise, das heilige Geheimniss der *himmlischen* Geburt prophetischer Rede abzuschatten. Ausgebildeter tritt die Auffassung des sich offenbarenden Wortes bei Sakharjah auf als der *Engel, der in dem Propheten redet.* Er steht als individuell dem Propheten eignend andern Engeln gegenüber. Zu dem Engel Jehovahs tritt er in dasselbe Verhältniss, wie der geoffenbarte Gottesgeist zu dem sich offenbarenden. Man gehe, diese Weiterbildung der Anschauung zu begreifen, davon aus, dass מלאך zunächst abstract die Botschaft ist, daher מלאך יהוה die Botschaft, darin das Wesen der Wesen sich offenbart, darin Gott als aller Wesen innerster Quellpunkt, als ihre Essenz sich darlebt. Sodann ist מלאך הדבר בי weiter die Botschaft, welche Träger des sich offenbarenden Wortes in des Sehers Geiste, die er in dem tiefsten Grunde seiner Seele, seines ganzen Daseins vernimmt. Darum heisst es Sakh. 1, 13 von

ihm, dass Jehovah zu *ihm* gute, tröstliche Worte gesprochen, als jener erstere das flehende: Wie lange willst du dich nicht erbarmen? zu Jehovah Zebaoth emporgerufen. Dieser nämlich, יהוה צבאות, schwebt als die Einheit aller Strahlungen der Gottesoffenbarung, als Complex aller Lichtergüsse aus der Wesenstiefe des Ewigen [כבוד Sakh. 2, 12] über beiden. Wie nun überhaupt das abstracte מלאך in der anschaulichen Verkörperung angelischer Gestalten concret wird, um das Geistesleben der Menschheit energisch zu berühren [Ps. 104, 4], so ist allerdings ein ätherischer Leib des im Worte sich Offenbarenden als in die Erscheinung tretend wohl zu begreifen, und Aussagen, wie die von der Unanschaubarkeit Jehovahs Ex. 33, 11. Num. 12, 7, stehen dem gar nicht entgegen, da der Erscheinungsleib das *an sich* unanschaubare Wesen verhüllen würde, damit es *in ihm* geschaut werden möge. Aber sollte diese Verhüllung nicht ein Spiegelbild des Urtypus sein? Es liegt doch mehr Wahrheit, als manche meinten, in des Tertullianus Ausspruch *adv. Praxeam* c. 7: *Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?* Oder sagt er nicht recht, wenn er *De carne Christi* c. 11 erklärt: *Omne quod est—habeat necesse est aliquid, per quod est. Si habet aliquid, per quod est, hoc erit corpus eius. Nihil est incorporale, nisi quod non est.* — Nur darf man nicht vergessen, dass St. Paulus 1 Cor. 15, 40 ff. natürlichen und geistlichen Leib unterscheidet, und zwar unterscheidet nach Stufen der Klarheit, die in dem Glanz der Himmelssphären sich abbildet. Wie hell, wie strahlend funkeln muss der Leib dessen, der in unzugänglichem Lichte wohnt! Ps. 104, 2. Diesen Lichtleib des göttlichen Wesens, die hinter der sichtbaren verborgene unsichtbare Himmelswelt zu *schauen*, bedarf es eines im Lichte derselben verklärten Auges. Da müssen alle Schleier gesunken sein, mit denen das Diesseits die menschliche Psyche umnachtet. Die Bequellung mit den Wassern des Lebens, die prophetische Begeistung [נבואה] hebt sie. Die heiligen Seher Israels *schauen Gott*, nicht in Träumen leerer Phantasie, sondern durch die Entrückung ihrer ganzen Natur in das Himmelslicht. Da erblickt ihr

Auge das waltende Gottesleben Jes. 6, 1, vernimmt ihr Ohr das gebietende und verheissende Gotteswort Vs. 8. Wir haben demnach auch hier bei Jeremias reale Vorgänge berichtet, Acte himmlischer Offenbarung, nicht Wahngebilde menschlicher Einbildung, oder gar klügelnde Fictionen kalter Ueberlegung. So allein versteht sich, warum dem Seher es werth gewesen, ihrer im Eingang seiner Reden zu gedenken, warum er so unbefangen scharf Rede und Gegenrede, sein Zwiegespräch mit dem Horte Israels dem Leser vorführen kann. Er wäre allerdings ein schlechter Künstler, wollte sein Bericht für eine künstlerische Einkleidung irdischer Motive gelten. Aber weil er die Züge des Gotteslebens, das er erschaut, die Macht des Gotteswortes, dem er folgt, treu aus eigenster Erfahrung referirt, darum das geheimnissvoll Majestätische in der schlichten, so ausserordentlich einfachen Form, das, in seiner ganzen Schöne erwogen, Anerkennung *erzwingt.*

Der ganze Bericht gliedert sich in vier Gruppen, nämlich 1) der Ruf des Herrn Vs. 4—8; 2) die Weihe des Propheten durch die Berührung mit der Gotteshand Vs. 9; 3) Ziel und Gegenstand des Amtes, zu dem er erkoren Vs. 10—16; 4) Bekräftigung und Schutz Gottes zur treuen Führung desselben Vs. 17—19.

Lassen wir zunächst den Seher selbst reden. Er sagt:

4 Und es geschahe das Wort Jehovahs zu mir also: Bevor ich dich
5 bildete im Mutterleibe, hab' ich dich erkannt; und bevor du hervorgingst aus dem Schoosse, hab' ich dich geweihet, zum Propheten der
6 Nationen dich gegeben. Da sprach ich: Ach, Herr, Jehovah, siehe,
7 ich weiss nicht zu reden! denn ein Kind bin ich. Aber Jehovah sprach zu mir: Sage nicht: Ich bin ein Kind! Denn wo immer hin ich dich sende, wirst du gehen, und alles, was ich dir befehle, reden.
8 Fürchte dich nicht vor ihrem Dräuen, denn mit dir bin ich, dich zu
9 retten, Spruch Jehovahs. Da reckte Jehovah seine Hand aus und liess sie an meinen Mund rühren. Dann sprach Jehovah zu mir:
10 Siehe, ich habe meine Worte in deinen Mund gegeben. Schaue, zur Aufsicht hab' ich dich bestellt diesen Tag über die Nationen und über die Königreiche, zu zerschmettern und zu zersplittern und zu verderben und zu verstören, zu bauen und zu pflanzen.

11 Und es geschahe das Wort Jehovahs zu mir also: Was schauest

du, Jeremias? Da sprach ich: Einen Stab vom wachen [Mandel]baume schaue ich. Jehovah aber sprach zu mir: Ganz recht hast du ge- 12 schaut, denn wach bin ich über meinem Worte, es zu thun.

Und es geschahe das Wort Jehovahs zu mir zum andern Male 13 also: Was schauest du? Da sprach ich: Einen Kessel schaue ich in 14 siedender Gluth, und er erscheint aus den Gegenden nach Norden zu. Und Jehovah sprach zu mir: Von Norden her thut sich das Böse auf 15 über alle Bewohner der Erde. Denn siehe, ich rufe allen Geschlechtern der Königreiche nach Norden zu, Spruch Jehovahs, und sie kamen und stelleten jegliches seinen Thron auf an der Pforte der Thore von Jerusalem, und um alle seine Mauern ringsum und um alle Städte Judahs. Und ich habe mein Urtheil gesprochen über sie ob 16 all ihres Bösen, da mich sie verlassen haben und räuchern nun andern Gewalten und neigen anbetend sich vor den Gemächten ihrer Hände.

So magst du denn gürten deine Lenden und stehest auf und 17 redest zu ihnen alles, was ich dir befehlen werde. Erbebe nicht vor ihrem Dräuen, dass ich dich nicht aufhebe vor ihrem Dräuen. Und 18 ich, siehe, ich habe dich heute aufgestellt zu einer festen Stadt und zu einer Säule von Eisen und zu Mauern von Erz über das ganze Land, den Königen von Judah, seinen Fürsten, seinen Priestern und dem Volk des Landes. Und ob sie auch stritten gegen dich, dennoch 19 werden sie dich nicht übermögen, denn mit dir bin ich, Spruch Jehovahs, dich zu retten.

1) Vs. 4—8.

Träger des Wortes aus der Höhe kann ein Kind der Erde nur werden durch die *Bequellung mit dem Geiste des Herrn.* Sie ist die Macht, von der gehoben das Auge der staubgeborenen Kreatur in das Licht der Ewigkeit geschaut. Darum führt sie auch den Jeremias ein in seinen Beruf.

Vs. 4—5. Das erste Wort, das dem Propheten[1] aus dem Munde des Berufenden entgegen tönt, thut die göttliche Vorherbestimmung zum Prophetendienst ihm kund, dass mit ihm auf diesen Dienst es abgesehen gewesen. Das hier so wenig, wie Jes. 49, 1, nur um der Schwere des Amtes willen, oder jeder Weigerung desselben zu begegnen [Clarius], sondern um die *göttliche* Wahl und Bestimmung dem Berufenen

[1] In jeder Beziehung sachlich indifferent ist das Vorhandensein der Lesart אליו für אלי in einem spanischen Codex aus dem dreizehnten Jahrhundert, de Rossi 1092, wie *πρὸς αὐτόν* bei den LXX Vat., bei Theodoret und Origenes III. S. 127.

zu versiegeln, das Bewusstsein in ihm zu befestigen, dass er *Bote des Herrn im Himmel droben* sei, vgl. Jes. 6, 8. Dahin sieht auch das Verwandte in Ex. 4, 27. Gal. 1, 11. Für Jeremias selbst lag ein Doppeltes darin. Das Eine hebt Chrysostomus hervor, wenn er sagt: *ὥστε δικαίως ἂν ὑπακούσῃς ἐμοί*, das Andere Bugenhagen: *Jam olim a me electus es, ut sis mihi propheta, ne nunc recuses.*

Der Beruf führt sich zurück auf die Zeit vor des Berufenen Eintritt in das Erdenleben. Auch da war er in Gottes Hand und unter Gottes Sorge. Denn er ists, der den Menschen bildet im Mutterschooss (Ps. 139, 15. Hi. 10, 8), und hat darum Macht über sein Gebilde, es zu verwenden nach seinem Rath 18, 6, und hat Sorge, dass seine Bestimmung es erfüllt. Es ist deshalb nicht gerade auf den Rathschluss von Ewigkeit hier hinzuweisen, das *bevor* will überhaupt die *volle Gewalt der Gottesbestimmung* zeichnen. Rabbinischer Auslegungskunst war es anheimzugeben, den Zeitpunkt näher zu fixiren, ob der Herr sagen wolle, von den Tagen Adams ab [Jarchi], oder von der Schöpfung der Welt und der Seelen her [Abarbanel und Manasseh ben Israel (*De creat. probl.* 15)]. Wir halten, es sei ein Einblick des Propheten hier gezeichnet in die geheimnissvolle Nacht seines Geistes, in der *sich* erkennend er *Gottes* Ruf vernahm. Dazu stimmt ganz und gar der Sprachausdruck. Ist בטרם eine Verkürzung aus טְרוֹם, die Frische, Neuheit, der Anfang, ist es sicher wenigstens entsprechender Bedeutung, so wird es seinem Begriffe nach mit dem Imperfectum אצורך als der Form für das Unvollendete [Gen. 2, 5] verbunden, mag dies der Gegenwart oder der Vergangenheit angehören. 2 Kön. 2, 9. Seltener steht das Perfectum. Der Unterschied muss aus der Vergleichung von Gen. 24, 15 und Vs. 45 sich ergeben. Das Eine, טרם כלה לדבר, ist ganz das deutsche: Bevor er aufgehört *hatte* zu reden, trat Rebekka herzu; das Andere, טרם אכלה לדבר, bevor ich *aufhörte*, während ich mit meiner Rede noch nicht zu Ende war, da kam sie. Ein Unterschied liegt also in der Intention des Redenden: das Letztere *malt* mehr den *Vorgang*, das Erstere schildert die *Folge*. Man wird das

klarer noch aus dem Psalmwort Ps. 90, 2 abnehmen können: בטרם הרים ילדו, ehe die Berge Existenz gewonnen *hatten*, ehe an ihre Schöpfung gedacht, war Gott von den dunkelsten Fernen her, vgl. Spr. 8, 25. 1 Sam. 3, 7.[1] Dagegen ist בטרם אלך Hi. 10, 21, ehe ich gehen *werde*, s. Ewald, Lehrb. § 327, c. Darnach dürfen wir denn sagen, der Gottesspruch meine hier, bevor des Propheten Bildung im Mutterschoosse vollendet, bevor er also als selbständiges Individuum Wesen und Leben gehabt, da sei schon vom Herrn er berufen[2].

Die Wortform אצורך wird von dem Keri zwar richtig durch אֶצָּרְךָ erklärt, doch ist die masorethische Note ר׳ יַתִּירָה durchaus unnütz. Jenes אצרך wäre so ganz regelrecht auch nicht einmal, obschon erklärlich. Es findet sich wie יְצָרֵהוּ Jes. 44, 12 auch sonst mehrfach neben וַיִּיצֶר von יצר, so dass das י wie sonst נ behandelt und demzufolge dem nächsten Consonanten assimilirt ist, vgl. יצק, יסר, ישר, יסד. Gesenius, Lehrgeb. S. 389 f. Aber es bedarf dieser Bildung hier um so weniger, als אֱצּוֹרְךָ, die Textlesart, von צור nach dem arabischen صور denselben Sinn giebt, und gerade dies Wort in der Verbindung mit dem Bilden im Mutterleibe auch Kòrân III, 4 und LXIV, 3 vorkommt. Für den hebräischen Sprachgebrauch ist die Bedeutung durch צורה Ez. 43, 11 und das vom Keri durch צוּר umschriebene צִיר Ps. 49, 15 und Jes. 45, 16 verbürgt.

Der Act dieses Bildens war noch im Werden, als der Herr seines Lebens seinen Knecht schon *erkannt*. Was heisst dies ידעתיך? Das kann es nicht nur sein, dass der Herr

---

[1] Es sind das die einzigen Stellen, wo die Verbindung mit dem Perfect sich findet. Meinte Roorda, *Gramm. Hebr.* II. S. 36 f., sie erklärt zu haben, wenn er in der ersten Stelle כלה als zu ihr verleitenden Anlass ansah, in der letzten יֵדַע punctirte, in den übrigen טֶרֶם vielmehr mit הרים präpositionell verband: *ante montes, quum nati sunt*, so werden nicht Viele das für eine Erklärung der Sache halten mögen. Man beachte allerdings die nicht seltene Verbindung des טרם mit einem Nomen oder nominalen Satz, wie בטרם קיץ Jes. 28, 4, בטרם לדת חק Zef. 2, 2, בטרם לא יבוא Zef. 2, 2. Sie führt darauf, dass als Moment des Unterschiedes die Fassung des abhängigen Wortes in seiner *temporellen* Währung festzuhalten. Eine Nüancirung des Ausdrucks, welche von dem Gefühl des Redenden bedingt ist.

[2] So das Targum Jonathan: .ועד לא אֲתֵיתָא לְעַלְמָא

gewusst, welches Geistes und Sinnes der zu Bildende sein werde, was für Einen also er im Mutterschoosse bildete. Denn was wäre das Sonderliches sowohl *von* Gott, als *für* Jeremias? Man glaube doch nur nicht, die Propheten müssten stets möglichst triviale Gedanken aussprechen. Auch was Theodoret sagt: *οὐκ ἄδικος ἡ ἐκλογή· προὔλαβε γὰρ ταύτην ἡ γνῶσις· ἔγνω γὰρ καὶ τότε ἡγίασεν* — reicht nicht aus, oder das *Est occupatio* Zwingli's, *ne scil. Jer. nativitatem aut solum causaretur.* Offenbar liegt in dem Erkennen hier, wie 2 Tim. 2, 19. Am. 3, 2. Matth. 7, 23, zugleich die Approbation und Bestimmung, und wir dürfen dann dem chaldäischen Targum folgen, welches die Stelle wiedergiebt: Bevor ich dich schuf, habe ich dich aufgestellt, dich disponirt [אַתְקֵינְתָּךְ], so dass wir dem paulinischen *προγινώσκειν* Röm. 8, 29 uns nähern. Allein wie gewinnen wir den Begriff aus dem ידע? Natürlich genug. Wie nämlich schon der sexuale Gebrauch des *Erkennens* von der *Geschlechtsgemeinschaft* zeigt, so ist ידע nicht unser theoretisches Wissen, sondern das praktische, *lebendige* Erfahren [Gen. 2, 9], die Einigung der Wesenssphären, durch welche das gewusste Object in das wissende Subject real und wahrhaftig eintritt, mit ihm sich gattet, in ihm nun sein Leben wiederfindet. Die *Erkenntniss des Geistes* in seiner Wesenstiefe erweist die Möglichkeit, wie 1 Kor. 2, 10 sie ausspricht. Ist daher eine Person das gewusste Object, so ist sie als aufgenommen anzusehen in das wissende Subject. Und da geistiges Nehmen stets geistige Mittheilung voraussetzt, so ist da Lebenseinigung im vollsten Sinne zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten gegeben. Ps. 1, 6. Gen. 18, 19. Jehovah *erkennt* deshalb den Menschen, den er in die Arme seiner ewigen *Liebe* schliesst, an den er sich in seinem ewigen Liebesrathe offenbart, dem er sich hingiebt als Gott des Lebens, יהוה. Der Sinn der Gottesrede ist demnach hier dieser: Bevor du *frei* geschaffen, warst du mein. Meine *Liebe*[1], die dich ins Dasein gerufen, hat die Bahnen dir gezeichnet, die du wandeln musst, vgl. Röm. 11, 2. Gehen wir

[1] *Verbum cognitionis verbum favoris est*, sagt Oecolampadius, vgl. Matth. 25, 12. und den Gebrauch von חִוָּה Hi. 32, 6. 15, 17.

davon aus, so leuchtet von selbst ein, in wie weit wir Calvins Ansicht theilen: *Et ita perspicimus notitiam non vocari mere praescientiam, sed praedestinationem, qua Deus pro suo arbitrio singulos homines eligit et simul etiam ordinat, deinde sanctificat. Nemo enim suapte natura esset idoneus, quemadmodum Paulus exclamat* 2 Cor. 2, 16.

Daran schliesst sich nun das Andere an: Noch ehe du aus dem Mutterschoosse hervorgingst, habe ich mit dem Hauche der Verklärung dich angeweht, mit Himmelsklarheit dich durchleuchtet. Wie nämlich das Bilden im Schoosse zu dem Herausgehen, so verhält das Erkennen sich zu dem Heiligen. הקדיש ist keineswegs blos das *ἀφορίζειν* Gal. 1, 15, sondern enthält diesen paulinischen Begriff noch mit dem Schimmer des *alttestamentlichen* Geheimnisses umzogen. Den Kern desselben giebt das Berufungswort an Israel: Seid heilig, denn ich bin heilig, Jehovah, euer Gott, Lev. 11, 45. Man weiche dem nicht aus, indem man in הקדיש nur das Aussondern zu *religiösem* Zwecke und Dienste finden will, vgl. Deut. 15, 19. Lev. 27, 16. Sir. 33, 12. Es ist wahr, zur Zerstörung Jerusalems ruft der Herr ihm geheiligte Schaaren auf, Jer. 6, 4. Heilig im Dienste Jehovahs sind seine Knechte alle Jes. 13, 3. Zef. 1, 7, heilig selbst die heidnischen Mächte, die das treulose Gottesvolk verderben Jer. 12, 3. Aber heissen sie nur deshalb *heilig*, weil zum Dienste Gottes sie *ausgesondert?* Oder geschieht diese Aussonderung nicht vielmehr durch die Mittheilung des Geistes Gottes, dessen weihendes Licht Muth und Kraft und Beruf den Werkzeugen des Höchsten spendet? Hier vor allem aber bei dem Beruf des Propheten als des *Kündigers der Geheimnisse Gottes* tritt als das wesentliche Moment in הקדיש die Geistesmittheilung heraus, vgl. Sir. 49, 9. Darum reicht weder das *ad vaticinandum consecratus* bei Clericus und Pfeiffer aus, noch Henderson's *that he had separated him in his eternal counsel to the work in which he was to be engaged*, vgl. Act. 15, 18. Eph. 1, 11. Jenes ist zu eng, dieses zu weit für den Begriff der alttestamentlichen Bundesweihe. Halten wir ihn fest, so fällt von selbst die vielfach ventilirte Frage, ob in

den Worten hier der Gedanke liegt, Jeremias sei *frei von der Erbsünde* geboren. Gewichtige Namen stehen auf beiden Seiten. Für die Sündlosigkeit des Propheten deuteten die Worte alle patristischen Ausleger und mit ihnen die bedeutendsten katholischen, namentlich Maldonat und Cornelius a Lapide. Eingehendere Vertheidigung der Meinung geben Bellarmin, *De amiss. grat. et stat. pecc.* L. IV. c. 15 p. 29, und del Rio, *Prol. in Thren.* p. 12 f. Doch bemerkt Casp. Sanctius einfach dagegen, dass ein sündlos Geborener dem Tage seiner Geburt nicht fluchen könne, wie Jeremias 20, 18 thue. Protestantische Dogmatiker, unter denen besonders Hülsemann, Calov, Seb. Schmidt als entschiedene Gegner jener Ansicht auftraten, beriefen ungleich weniger treffend sich auf Hi. 14, 4. 4, 17. Röm. 5, 12. 18. 3, 23. Denn wer wollte da, um von jedem Anderen zu schweigen, ein Schriftzeugniss gegen das andere *recht* abwägen[1]? wer verkennen, dass auch diese weiteste Allgemeinheit ihre Ausnahme hat? Es ist wie eine Art von Flucht vor dem in dem so gefassten Wortlaut sich aufdrängenden Gedanken, wenn Venema, die *actualis consecratio ac dispositio* zu gewinnen, sagt: *Non quod sine peccato originali natus fuerit, sed semina sanctitatis iam tum conceperit cum aliarum dotium necessariarum principiis.* Und den allein consequenten Schritt thut Calvin, der sich dahin erklärt: *Fuit ergo non effectu sanctificatus Jeremias in utero, sed in Dei praedestinatione et arcano consilio, quia scil. tunc Deus ipsum elegit prophetam.* Zu solchen Consequenzen führt indess nur die unrichtige Begriffsbestimmung von הקדיש. Man gehe zurück auf קדוש. Wir haben einige treffliche, wenn auch noch nicht abschliessende Untersuchungen über das Wort aus neuerer Zeit. Gegenüber der Hengstenberg'schen Bestimmung im Comm. zu Ps. 22, 4 S. 21 ff.

---

[1] Man könnte ja auf 1 Kor. 7, 14 sehen, wonach doch die Kinder der Heiligen als *solche heilig*, und man hat das gethan [vgl. Pfeiffer, *Dub. vex.* S. 739, 4.] und so nachdrücklich gethan, dass dem entgegen das Tridentinische Concil Sess. VII. Can. 2 nach Joh. 3, 5 erklärte: *Si quis dixerit, Baptismum non esse necessarium ad salutem, anathema sit.*

hat Achelis den Begriff auf ethische Reinheit wieder zurückführen wollen (Theol. Stud. und Krit. 1847. Heft I. S. 92 ff.). Dem aber widerspricht der *alttestamentliche* Gebrauch in sofern durchaus, als ethische Reinheit das קדוש nirgends erschöpft. Steht es doch in Verbindung mit נורא, heilig und hehr Ps. 111, 9, wie Licht und Feuer, vgl. Jes. 10, 17; parallel entsprechen sich בקדש und עז und כבוד Ps. 63, 3; Verklärung und Seligkeit gehen in קדוש zusammen Jes. 12, 6. Heiligkeit ist wohl geboren aus Reinheit und Licht[1]; aber wie wenig Sündenreinheit die wesentliche Substanz des קדוש, das zeigt der Ausspruch Hi. 4, 18. 15, 15, dass auch die קדשים nicht *rein* seien vor Gott. Vielmehr werden wir im Wesentlichen Rupprecht zustimmen müssen, der den Begriff der *Heiligkeit Gottes* in den theol. Stud. und Krit. 1849 Heft III. S. 684 ff. dahin fixirt: „Tragen die Gläubigen als die Heiligen das *Ebenbild Gottes* an sich, so muss unter der Heiligkeit Gottes das zu verstehen sein, was an dem erstgeschaffenen Menschen als Bild Gottes ausgeprägt war. Da wir dies aber nicht auf einzelne Zustände oder Erscheinungen und Aeusserungen an ihnen beschränken können, so muss die Heiligkeit Gottes die ganze göttliche *Vollkommenheit*, *Herrlichkeit* und *Seligkeit* bezeichnen, also den ganzen Complex dessen, was wir nach unsrer menschlichen Unvollkommenheit und Kurzsichtigkeit in den einzelnen Eigenschaften Gottes vereinzelt zu betrachten und darzustellen pflegen, vgl. besonders Jes. 40, 25. Ps. 22, 4. 99, 3. 5.“ So das Resultat S. 691. Die Rabbinen haben diese Ebenbildlichkeit Gottes in dem *Strahlengewande* angeschaut, welches den Urmenschen vor dem Falle bekleidet. Das ist der Ausdruck der Heiligkeit, welche des alten Bundes Gipfel. Licht aus Gott ist sie Ausprägung der gotterleuchteten Natur des Menschen, vgl. Hi. 29, 14. Haus Jakobs, auf, lasset uns wandeln im Lichte Jehovahs, ruft der Prophet des Heiligen in Israel den Seinen zu Jes. 2, 5 vgl. 8, 13—15. Setzt nun die in הקדיש befasste Verklärung eine nachtende, gefallene

---

[1] Vgl. Roth in den Tübing. theol. Jahrb. 1849. Heft II. S. 285.

Natur als überwundenen Gegensatz voraus[1], so muss der dem Herrn zu weihende Prophet allerdings irgendwie mit Schuld befleckt sein. Aber ihr allein stellt die Gottesweihe sich nicht entgegen, sonst wäre sie nur Wiedergeburt, und Augustinus sagt dann Ep. 57 höchst zutreffend: wer nicht zuerst *geboren* sei, könne auch nicht *wiedergeboren* werden. Ist denn also das הקדיש von jenem Streitsatze über die Sündlosigkeit des Jeremias geradezu ableitend, so fragt sich nur, was für den Propheten hier es sagen will. Ein Fortschritt vom *Erkennen* zur *heiligenden Weihe* muss sich begreifen lassen. Ist jenes die schöpferische Gottesthat an des Propheten Natur, so dies die erhaltende; jenes die ergreifende, dies die ihn tragende Macht[2]. So klingt es dort aus dem Triumphlied Jehovahs am Schilfmeer uns entgegen: In deiner Gnade führtest du das Volk, so du erlöset, leitetest mit deiner Kraft

---

[1] Thomas verweist darauf, dass die Heiligung nach Hebr. 13, 12 durch Christi *Leiden* geschehe, nach 1 Kor. 6, 11 durch die *Taufe*.

[2] Es ist nicht ohne Interesse, gerade hier die Stellung der alten Kirche zu dem Sinn des Propheten zu überschauen. Schon Ghislerius hat da *vier* Weisen der Auffassung nachgewiesen. Die eine denkt nur an das Erlesen des Jeremias zum Prophetenamt. Wir finden sie bei Irenäus *adv. haer.* IV, 15. Clemens Alex. *Paedag.* II, 7. Hieronymus im *Comm.* Ambrosius *de fide* IV, 4. Augustinus *de Gen. ad lit.* VI, 9. *Quaest.* 83, 68 und *Ep. ad Dardan.* 57. Chrysostomus, *Hom. I in Rom.* Cyrillus von Alex. *in Lev.* L. VIII. Theodoret. Prosper Aquitanus *de vocat. gent.* II, 11. — Die andere Ansicht meint *sanctificatum per specialis gratiae dei exhibitionem emundationemque a peccato originali.* Ausser den schon oben genannten Zeugen dafür bei Caesarius *Dial.* 3—4. Ambrosius *Prolog. L. I. de fide ad Gratian.* Chrysostomus *Serm. de Jer.* Tom. I. Cyrillus von Jerusalem *Catech.* 3. Isidorus Hispalensis *de vit. et mort. Sanct.* c. 38. Rupert L. II. *in c.* 3 *Matth.* Bernhard *Ep.* 175 *ad Canon. Lugdun.* — Die dritte Ansicht bezieht das hier Gesagte nicht auf Jeremias, sondern auf den von ihm im Typus dargestellten Christus. So Ambrosius *Apol. Dav.* c. 11. Lactantius Firm. *Instit.* IV. c. 8. Eucherius *L. III. in Genes.* p. 308. Rupert *Lib. I. in Jer.* c. 4.—Die letzte Ansicht wäre denen zuzutheilen, aus deren Werken sich eine klare Einsicht in ihre Deutung nicht gewinnen lässt, wie dies bei Tertullian *De anima* c. 26, der Fall. Hilarius *Enarr. in Ps.* 119. Augustinus *Retract.* I. c. 26. Leo *Ep.* 93. c. 9. vgl. Augustin *Ep.* 186. Sie ahnt das wahre Verhältniss, ohne es selbstbewusst erfassen zu können, weil der Begriff קדיש ihr dunkel.

es zu erquicken auf deines Weiheglanzes Aue (נוה קדשך). Ex. 15, 13.

In dem dritten Gliede folgt der Zweck des göttlichen Erkennens und Weihens. Zum Propheten hat der Herr ihn gemacht, darauf sah beides hinaus. Auffallend ist da die Bestimmung נביא לגוים gewesen, so auffallend, dass von ihr aus Victorinus Martyr die Lehre von der Wiederkunft des Jeremias am Ende der Tage construirt, damit er erfülle, was der Herr hier ihm zutheilt, damit nämlich dann wirklich er den Heiden predige. Vielleicht liegen, wie bei Josef ben Gorion I. c. 17, so schon Mtth. 16, 14 die Basen dieser Ansicht als im Volksglauben der Juden gegründet vor, und Cyprianus *adv. Jud.* I. c. 21, Gregor von Nyssa *De incred. Jud.* p. 252, Ambrosius *in Jud.* IV, 3 und Origenes *Hom. I. in Jer.* beziehen die Worte geradezu auf Christus. Um dem zu widerstehen, wollen *wir* uns nicht auf die gegen heidnische Nationen gerichteten Weissagungen des Jeremias, welche wirklich vorliegen und demnach der Bestimmung hier genug thäten, berufen[1]; denn *die* sind doch nicht Hauptzweck seiner Sendung. Zunächst ist Jeremias ja freilich gegen Judah gesendet Vs. 18. Aber doch ist auch Vs. 10 der Ausdruck so allgemein, wenn von Völkern und Königreichen die Rede, die er zu zerstören und aufzurichten habe, und 25, 9. 15 giebt Jehovah mit Israel auch die Nationen alle umher dem Nebukadnezar, seinem Knechte, preis, dass man Calvin Recht geben wird, wenn er sagt: *Ad gentes pertinuit doctrina eius et de iis prophetavit.* Indess die volle Einsicht in das Sachverhältniss haben damit wir noch nicht gewonnen. Was hat der Prophet Israels mit den Völkern gemein? Ist er נביא, gottbequellt, von den himmlischen Lebensquellen besprudelt, so ist *göttliches Wesen* die Macht seiner Natur, die Essenz seines ganzen Daseins. Wenn nun in Abrahams Saamen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen, so reifen in Israels Geschick die Geschicke der Völker, die Träger des

[1] *Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἐξῆλθε τὴν Ἱερουσαλήμ, ἀλλὰ πολλὰ περὶ τῶν ἐθνῶν προεφήτευσεν.* Chrysostomus.

Reiches Gottes in Israels Mitte gründen seine Veste für die Welt. Israels *Propheten* haben wie des Gottesvolkes *ganze Existenz* nicht Israel selbst zum letzten Ziel und Zweck, sondern *in Israel die Völker alle*, auf dass die Krone der Menschheit in dem berufenen Volke das Zeitliche vorbereite, das Ewige in seinem Schoosse zu empfangen. Das ist die alttestamentliche Betrachtungsweise, deren einfachsten Ausdruck schon Theodoret giebt: *οὐ γὰρ μόνον τὰ Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐθνῶν προθεσπίζει*, und welche die Stiftung der christlichen Kirche bewährt hat. Anders freilich die jüdische, die in der Version des chald. Targums sich darlegt. Darnach würde Jeremias bestimmt, den Völkern den Becher des *zürnenden Gottesfluches* zu reichen, vgl. 15, 15. Jes. 51, 17. Ps. 75, 9. So indess erschöpft sich die Bestimmung des נביא wahrlich nicht. Darum steht auch לַגוים determinirt, sie *alle* zusammenfassend. Jede andre Deutung würde doch nur einen Bezug des Propheten zu *einzelnen* der Völker gewinnen können, oder eine poetische Hyperbel. Es müsste denn sein, dass Jemand nach Jarchi's Vorgang Judah selbst darunter verstanden meinte in Analogie mit den Richtern von Sodom, dem Volk von Gomorrha Jes. 1, 10, mit Sodom und Aegypten Apok. 11, 8, oder sich bei der Auskunft von Ghislerius befriedigte: *Dedi te pr. aquilonaribus gentibus, ut illis praedices victoriam adversus Judaeos filios praevaricantes.* — Achten wir dann noch auf das נתן, so ist es nicht nur *Bestimmen* zum Propheten, sondern das Einsetzen in die Lebenssphäre der gottbequellten Seher, das Einführen in das Geheimniss der befruchtenden Gottbegeistung, welche dem Boten des Heiligen in Israel den Rath der Ewigkeit erschlossen.

Vereinigen wir nun die Aussagen dieser Anrede an Jeremias zu *einem* Gedankenbilde, so erklärt ihm das Wort des Herrn, noch bevor er in dieses zeitliche Dasein getreten, habe *Gott* von ihm gewusst in seinem ewigen Liebesrathe, habe kraft dieses Wissens ihn geweiht mit himmlischem Lichte und durch diese Weihe das gottbequellte Leben ihm mitgetheilt, in dessen heil'gem Drange als Prophet er wirken könne für des Reiches Gottes Gründung und Bestand. Da-

gegen ist eine Sonderung von ewigem Beschluss, Vorbereitung von der Geburt an und actualer Erhebung und Bestellung zum Propheten, wie Venema sie wollte, theils durch das ובטרם תצא מרחם ausgeschlossen, theils zu doctrinär, um als Stimme der Weissagung gelten zu können.

Vs. 6. Eine Gegenrede des Propheten. Da das Wort der Berufung er vernommen, bricht mit dem Ausruf des Entsetzens er zusammen. אהה ist das *Ach* des tiefsten Schmerzes, im Arabischen أَهَّ Schmerz leiden davon gebildet. Die menschliche Natur fühlt sich vergehen vor der Herrlichkeit im Anschauen himmlischer Gestalten Richt. 6, 23. Ex. 3, 6. Jos. 5, 14. Bewunderung und Staunen sind dieses Schmerzgefühles Ausgeburten, wie der Contrast irdischer Ohnmacht und hehren Himmelslichtes es weckt. Auch hier ist es nicht nur das Ach der Ueberraschung, weil Jeremias keine Befähigung zu dem Rufe in sich finde, den er vernimmt (Umbreit). Das Zerschmettertsein gilt der ganzen Gottesoffenbarung, die ihm geworden, vgl. Ez. 1, 28. Darum benimmt ihm der Schmerz auch die Gewissheit nicht von der zwingenden, unwiderstehlichen Gewalt dessen, der mit ihm redet. Herr Jehovah heisst er ihn. Ein markiger Gegensatz in diesem אהה אדני יהוה, in wenigen Lautzeichen viel sagend, wenn man auch nicht mit Thomas von dem A a a der Vulg. sich leiten lassen will, den *defectus vitae, scientiae, eloquentiae* darin zu finden. Ausdruck der tiefsten Qual, mit der des Herrn Rede den Berufenen erschüttert, und zugleich der zweifellosen Gebundenheit, in der dem Berufenden er sich hingegeben weiss. Jehovah hat ihm, hat aller Kreatur zu gebieten, er ist אדני; der Prophet muss gehorchen. Denn da als der Wesen Wesen [יהוה] er ihn bekennt, so ist er ihm der schlechthin höchste, der einige Quell wie alles, so auch seines Daseins. Wie könnte dem er sich entziehen? Aber auch ein Hoffnungsanker liegt dem Zusammenbrechenden in dem *Namen* des Herrn. Denn lebt und webt sein Leben in ihm, sollte in ihm er nicht siegen über alles Wehe der Vernichtung?

Der Schmerzensruf ist Hülle für die Ablehnung des Berufes, den die göttliche Bestimmung dem Propheten verordnet. Warum lehnt er ihn ab? Warum berichtet überhaupt er von dieser Ablehnung? Das Letztere schwerlich, um Achtung sich und Anerkennung dadurch zu sichern, dass er dem Verdachte zuvorkommt, er habe *leichtsinnig* sich in das prophetische Wirken eingedrängt. Vielmehr soll der ganze Vorgang die Weise seiner Berufung als Werk des ewigen Gottesrathes darstellen, dem er mit seiner prophetischen Begeistung dienen muss. Das Erstere dann anlangend, warum nicht wie Jesajah 6, 8 Jeremias dem göttlichen Rufe antwortet: Siehe ich, sende mich! — so wird nur, wer in den Propheten nichts Anderes sieht als mönchische Kirchenheilige, mit Gregor dem Grossen [*Pastoral.* I. c. 7] meinen, Jeremias habe durch die prophetische Thätigkeit nicht in seiner *contemplativen* Lebensweise gestört sein mögen, oder mit Cyrillus von Alexandrien und Gregor von Nazianz, hier rede nichts als *Bescheidenheit*, die grössere Kräfte zu so hohem Berufe noth wisse. Mag sein, dass des Propheten Geist da sich gedemüthigt, wo er hoch erhoben worden, was der Weise Sir. 3, 20 zu thun gebietet, weil gross die Macht des Herrn und durch die Demüthigen verherrlicht wird. Aber solche Demuth würde vielmehr eine Ergebung wecken, wie Maria sie Luc. 1, 38 vgl. Vs. 34 ausspricht. Es giebt noch eine andere Möglichkeit, die Ablehnung zu begreifen. Man braucht zwar nicht, wie viele Rabbinen und Hugo, Haymon, Sanctius gethan, den Jeremias zum Zeugen jener Königswuth zu machen, welche den Jesajah als Gesandten Jehovahs zersägen lassen. Denn einem solchen Martyrthum gegenüber würde der Gottesmuth seiner Seele nur höher haben auflodern müssen. Aber gleichmässig mit der Schwere solcher Verfolgung, mit dem harten Drucke und der Verachtung des Prophetenthums in den gesunkensten Zeiten der israelitischen Könige wird auch der Widerstand der sterblichen Natur gegen diesen Beruf zugenommen haben. Jeremias grauet vor so elender Lebensbahn, vgl. 20, 7 ff.

Doch es scheint, er selbst motivirt die Ablehnung anders.

Er sagt: Siehe, ich weiss nicht zu reden. Nun, *reden* überhaupt kann er ja wohl, und *tempestive et copiose loqui ad convincendum et persuadendum* [Venema], *congruos loco, personis ac tempori proferre sermones* [Ghisl.], *increpationem loqui* [Vatablus], das alles ist das schlichte דבר nicht, wenn auch durch die Pielform ein intensives Reden bezeichnet wird. So muss er meinen, das *Reden* sei eben seine Stärke nicht, er sei kein איש בעל דברים Ex. 4, 10. 24, 14, wie doch der Prophetenberuf es vor allem fordere. Sind die Propheten *Verkünder* der Geheimnisse in dem werdenden Gottesreiche, so konnte das Targum mit gutem Rechte dem דבר hier לְאִתְנַבָּאָה substituiren: ich weiss mich nicht weissagend zu verhalten, vgl. 1 Sam. 3, 7. Genügt es, wenn diesen Grund er angiebt, für die Ablehnung des Berufs? und widerspricht er dem vorangehenden Schmerzensruf? Vielleicht lässt darüber aus der weiteren Erörterung des Grundes sich entscheiden, wenn er hinzufügt כי נער אנכי. Doch, was hat die *Jugend* mit dem *Reden*, was mit dem Weissagen Disharmonirendes? Es leuchtet ein, die *Jugend* an sich, jugendliche Unerfahrenheit thut's nicht. Weish. 4, 9. Auch ist mit נער durchaus nicht eine bestimmte Altersangabe geboten. Es kann schon sehr gesetzte Männer bezeichnen. Heisst doch Samuel נער 1 Sam. 3, 1, als er im Heiligthum diente, und musste nach Num. 8, 24 das fünfundzwanzigste Jahr überschritten haben; und Salomoh bei Uebernahme des Reiches 1 Kön. 3, 7. 1 Chron. 22, 5. Freilich von der andern Seite kann es wieder das zarteste Alter andeuten, wie Ex. 2, 6. 1 Sam. 1, 22. Doch das mahnt ja zunächst nur, sich vor allen voreiligen Schlüssen aus dieser Angabe auf das *Lebensalter* des Jeremias zu hüten. Oder woher weiss es Henderson, dass er, noch kaum zwanzig Jahre alt, keine Erfahrung gehabt bisher öffentlich aufzutreten und zu wirken? Was hat's mit solcher Erfahrung auf sich gegenüber dem zermalmendem Rufe Gottes? Nein, auf die Zahl der *Jahre* kommt es nun einmal nicht an. Calvin sah mit Recht vielmehr auf das *Metaphorische* in dem Begriff der Jugendlichkeit, sofern darin *Ohnmacht*, *Schwäche*, *Weichheit* befasst werde. Dies, und nicht das Lebensalter von irgend

wem, am wenigsten aber vom Propheten, will das נער auch Sakh. 2, 8 andeuten. Der Spruchdichter stellt den *Einfältigen* die נערים parallel, denen seine Sprüche Weisheit geben sollen. Spr. 1, 4. Dasselbe Gefühl lässt Salomoh 1 Kön. 3, 7 f. sich auf seine Jugend berufen vgl. 12, 8 ff. Und sehr klar ist das Prophetenwort Jes. 3, 4, dass der Herr von Jerusalem jede Stütze entfernen werde, dass er Knaben zu ihren Fürsten gesetzt und Kindermuthwille über sie herrschen soll, vgl. Spr. 7, 7. Also, weil er sich als ein *Kind* fühlt gegenüber der Stimme des himmlischen Berufs, darum glaubt er nicht an seine Fähigkeit zu reden im Geiste des Herrn. Wie hätte da er Prophet sein mögen? So finden wir ihn treu der Wahrheit seines Herzens innerstes Bewegen *dem* Herrn bekennen, dessen Allgewalt ihn zu einem Dienste aufruft, dem er sich nicht gewachsen weiss, und sein Bekenntniss bewährt die Tiefe seines Schmerzes.

Von da aus gewinnt auch das דבר noch eine nachdrucksvollere Beziehung, insofern es als die centrale Erweisung des prophetischen Berufs erscheint vgl. Jes. 50, 4. Das Wort ist das *Mittel der Wirksamkeit der Propheten.* Gottes Wort zu verkünden ist ihr Beruf, und dies in den mannigfachsten Wechseln der Zweckbestimmung und der äusserlichen Weise. Jes. 6, 9 ff. 58, 1. 61, 1 ff. Jer. 25, 4 ff. 35, 15. 44, 4. Ez. 20, 4. 23, 36. Mikh. 3, 8. Wie dem Priester das Gesetz, der Rath den Weisen, so wird das *Wort Gottes* den Propheten zugetheilt Jer. 18, 18. Durch dessen Verkündigung giessen sie immer aufs Neue das Licht einer andern Welt über das Leben Israels und der Nationen aus. Aber diesem Berufe haben sie nicht allein mit der Rede ihres *Mundes* gedient, sondern mit ihrer ganzen Existenz, mit ihrem Leben und Sterben, und als treue Zeugen des Gottes, der kraft seines heiligen Geistes heiligend, segnend, verklärend in ihnen waltet und webt. Jeremias bekennt demnach, dass seine Natur zu schwach er fühlt und zu gebrechlich, um Werkzeug zu sein für die Offenbarung des Wortes, das bei Gott und Gott war.

Vs. 7. Aber der Herr will seinen Knecht nicht lassen

aus dem Dienst, zu dem er ihn berufen. Und zwar lässt seine Entgegnung eine doppelte Auffassung zu. Entweder: dein Grund ist richtig, du bist ein schwaches Kind der Erde; aber trotzdem sollst du mir Prophet sein. Oder: das ist kein Grund, irdische Schwäche hindert die Wege des Herrn nicht, ich selbst werde dir zeigen, was du zu reden hast. Achten wir auf den Verlauf der Wechselreden, so ergiebt sich: der Herr weist die *Ohnmacht* als Grund der Ablehnung zurück, weil er nicht Menschen-, sondern Gotteswort reden solle. Und zu dem ist keine Kraft noth als die Kraft dessen, der auch in den Schwachen mächtig ist. In meiner Macht wirst du alle Schwäche und alle Feindschaft überwinden, der du dich nicht gewachsen meinst, vgl. Ex. 15, 2. Dann begreift sich's, warum der Herr dem Propheten nicht zürne, wie dort dem sich weigernden Moses er gezürnt Ex. 4, 14? Ghislerius urtheilt zu schnell, wenn er daraus das entnimmt, der Prophet habe in Wahrheit das Amt gar nicht ablehnen wollen. Eine *solche* Bescheidenheit würde vielmehr, weil halb erheuchelt, die Zornesflamme auf das Hellste haben schüren müssen. Gottes Thun ist stets correlat dem Menschenthun. Jeremias brach der Berufung gegenüber in der Ohnmacht seiner Kraft zusammen. Er sprach Wahrheit, als dem Rufe deshalb er sich entziehen wollte. *Die* erkennt Jehovah an, um auf ihrem Grunde das erbebende Gemüth weiter aufwärts zu führen zu den Höhen seines Rathes. Er soll nicht an seine Schwachheit denken. Denn *auf allen Wegen wird er Bahn finden, wohin Jehovah ihn sendet; Alles wird er reden, was er ihn reden heisst.*

Sehen wir im Einzelnen zu, so fragt sich's um den Sinn der Worte על כל אשר אשלחך תלך. Nach dem Vorgang der LXX erklärt sie Venema: *contra quoscumque*, dagegen Vatablus: *ad omnem locum*, und Clericus: *ad omne negotium*. Damit sind die verschiedenen Deutungen in ihrem wesentlichen Unterschiede befasst. Es ist bei der ersten Fassung das על nicht gleich אל, sondern der Gedanke des *feindlichen* Widerstrebens wird durch Vs. 8 deutlich geboten. Denn da wird der Prophet ermahnt, sich nicht zu fürchten vor dem Drän-

gen seiner Feinde. Sehen wir aber auf Vs. 17 hin, so weist das Aufstehen, das Gürten der Lenden auf einen *Weg* hin, auf dem er seiner Verkündung nachgehen soll. Darauf führt nun auch das הלך mit על von selbst. Auf jeglichem [Wege], wohin ich dich sende, d. i. überall hin, wohin ich dich sende. Dann ist nicht nöthig, כל neutral als *Geschäft* zu nehmen: zur Ausführung jeglichen Geschäftes wirst du ausgehen, und dies mit der Emphase bei Bugenhagen: *praedicabis universa quaecumque mandavero tibi, non alia, neque horum aliquid omittes* — sondern es ist dem Gehen ganz allgemein der Ort des Gehens, der *Weg* beigegeben. — Das *Gehen* ist absolut: du wirst gehen können und sicher überall einen Ausweg finden, auf dem du durchdringen kannst zum Siege. *Deus enim nihil mandat, quod exsequi nequeat is, quem ei negotio adhibet,* sagt Clericus zur Begründung dieser Fassung. Mit Recht wird also תלך nicht mit Grotius imperativisch genommen, sondern assertorisch für den Erfolg des prophetischen Thuns und Wollens. — Aehnlich wird in dem zweiten Gliede das Object ואת כל אשר אצוך zu seinem Verbum zu fassen sein: Und alles, was ich dich heissen werde, wirst du auszusprechen vermögen. Mein Geist wird deiner Worte Quell und Maass sein. Die gewählte und passende Form der Rede mag nach Spr. 17, 27. Sir. 21, 28 immerhin dem תדבר durch den Zusatz zugeeignet werden. Das Hauptsächliche bleibt der *Befehl* aus der Höhe für den Redegehalt. Koh. 8, 7. Spr. 16, 1. Dann sieht auch dieses Wort auf Gegner hin, welche den Propheten auf den vom Herrn verordneten Pfaden hindern, sein Wort ihm nehmen oder brechen möchten. Aber wie viele deren auch drohend ihm widerstehen, alle Schwierigkeit will ihm der Herr selbst tilgen, und die Kraft der Ewigkeit, die ihn bequellt im Geiste Gottes, wird ihn zum Siege führen.

Vs. 8. Darum fährt die Stimme von oben fort zu ihm zu reden: Du sollst dich nicht fürchten vor ihrem Dräuen. Ja — *wessen* Dräuen meint sie denn? Sind es nicht die in על כל אשר אשלחך bezeichneten Gegner, da wir dies für Pfade nahmen, so sind sie noch nicht genannt. Doch bedarf es des

Nennens auch nicht. In פנים liegt die lebendige Zuwendung der Person, es setzt also Streitende voraus, die Verderben bringen wollen. Auch ungenannt bieten dem Geiste sie sich durch die Furcht dar, aus der des Propheten Weigerung entsprossen. Also diejenigen, vor deren Andrang dir so grauet, mögen sie auch zornmuthig dir widerstehen, kein Grund zur Furcht für dich! Ps. 91, 5. 15. Jer. 20, 11. — Der Gott, dessen Auge in die Herzen dringt, hat das wahre Motiv für die Ablehnung des Propheten erkannt; dem begegnet er. Nicht jugendliche Scheu und Befangenheit, vor den Grossen der Erde zu reden, weist er zurück, sondern (vgl. Vs. 18) das *Misstrauen zur Gotteskraft*, welche seine Seele überschattet. Liegt nun die Furcht vor der Gewalt der dem Prophetenthum widerstrebenden Mächte zu überwinden vor, so muss die Verheissung göttlichen Schutzes stärkenden Balsam reichen der gebrochenen Menschennatur. Vs. 19. 15, 20. 42, 11. In Gott gegründet mit seinem Wort und Leben, steht er trotzend allem stürmenden Drange seiner Widersacher. Doch liegt in dem להצלך eine Nüance, welche Kimchi nicht unbeachtet liess. Dich zu *retten* — das setzt voraus, dass nicht ohne schwere Drangsal und unverletzt der Prophet seine Wege gehen werde, dass Gefahren und Noth ihn bestürmen müssen. Nur dass in allen er *bewahrt* sein wird, weil er Träger des Geistes aus der Höhe vgl. 36, 26. Das Leben des Propheten hat diese Verheissung bestätigt. Wie der Gott der Väter dem Abraham sich zum Schilde bietet und grossen Lohn Gen. 15, 1, so ist für den Propheten die Nähe seines Gottes, das Walten seines Geistes im tiefen Innern der Brust der Schirm, auf den er trauend durch das Drängen aller Todesnöthe kühn hindurchgeht. Die Gewissheit versiegelt ihm das נאם ה'. *Non sine magno pondere additur, ut propheta magis corroboretur, ad animum revocans, Jehovam esse Deum veracem, qui hoc dixit et eo dicto promissum obsignavit* [Venema]. Es ist also נאם prägnant zu fassen, Spruch Gottes d. i. sein Beschluss, sein unverbrüchlicher Wille. Er ist ja יהוה, der kein Hinderniss der Erfüllung *ausser* sich finden kann, weil er allen Wesen das Wesen giebt.

2) Vs. 9.

Was der Seher im Geiste erfahren, da zum Prophetendienste er berufen, das versiegelt ihm die Berührung mit der Gotteshand. Sie weihet ihn zum Propheten.

Vs. 9. Der neue Ansatz der Rede mit וישלח zeigt am Klarsten, dass wir hier ein *Neues* haben. Die Gottesstimme will also nicht sagen: wenn Jeremias meine, nicht beredt genug zu sein vgl. Ex. 4, 10, so werde der Herr dadurch dem abhelfen, dass er ihm die Rede gebe. Sondern, nachdem bisher die Basis der Zuversicht zur Verkündung gegeben, die den Propheten willig werden lässt, dem Dienste des Herrn zu stehen und in ihm vorzugehen, folgt jetzt die Einführung selbst in den Beruf. Jehovah reckt seine Hand aus. Er steht demnach in einem Bilde menschlicher Gestalt vor des Propheten Seele, wenn auch vielleicht dem *äusseren* Auge unsichtbar. Dadurch wird die Berührung nicht unwahr oder blosses Phantom menschlicher Phantasie. Vielmehr nimmt, was in der Geistessphäre geschieht, für die *irdischen* Sinne in der Vision eine *tellurische* Gestalt an. Es giebt eine Berührung von dem Göttlichen in der Menschennatur, welche sie in allen Fugen erschüttert. Das ist die Berührung mit der Hand Gottes, unwiderstehlich fortreissend zu ihrem Dienste. Darum ist das וַיַּגַּע nicht als Ausdruck der Selbstthätigkeit zu fassen, sondern es heisst: Jehovah liess [die Hand] anrühren des Propheten Mund, wie Jes. 6, 7. Was das sagen will? Wir finden bei Jesajah dort den feurig glühenden Stein in der Hand des Serafs des Propheten sündige Lippen reinigend, dass dadurch seine Schuld überhaupt getilgt und sein Leben gesühnt werde. Wir finden Ez. 2, 8—10 das Verschlingen der Fluchrolle, deren wehevollen Inhalt der Seher verkünden soll. Hier ist wie Dan. 10, 16 das *Anrühren mit der Hand.* Weder des Clericus Deutung: *Symbolum divini auxilii, quo facultatem apte mandata proloquendi esset accepturus*, reicht dafür aus; noch des Venema: *potentem ac sapientem eius spiritum.* Denn das Eine berührt nur eine Richtung in der symbolischen Verwendung der Hand, das Andere schiebt diese so gut wie ganz bei Seite. Die *Hand* ist als Werkzeug des

Handelns, Gebens und Nehmens Werkzeug der Vermittelung und dadurch magisches Organ zur Ueberleitung von geistigen Potenzen, wie Segen und Fluch. Hier rührt Jehovah den Mund an, das Organ des Redens. Was aus ihm hervorgeht, soll von göttlicher Mitwirkung getragen, in göttlicher Mittheilung empfangen sein. Das Targum sagt deshalb statt der Hand geradezu: Es gab Jehovah das Wort seiner Weissagung und ordnete es in meinem Munde. Ein anschauliches Bild des Gedankens bieten die feurigen Zungen über den Häuptern der Apostel am Pfingstfest Act. 2, 3—4.

So erklärt denn auch der Herr den vollzogenen Ritus selbst. *Siehe, ich habe mein Wort in deinen Mund gegeben,* sagt er. Dasselbe erscheint hier also als ein zu gebendes concretes Etwas, dessen Energie unaufhaltsam schöpferisch wirkt, vgl. Jes. 1, 20. Jer. 5, 14, weil der Hauch des göttlichen Lebens darin weht. Hohel. 5, 4—6. Deut. 33, 2—3. Demnach haben wir kein blosses Versprechen für die Zukunft, keine symbolische Handlung äusserlicher Natur, welche Mittheilung des Wortes als Vergangenes oder Zukünftiges veranschauliche, sondern wir haben *die Schauer der Empfängniss des Göttlichen in der Menschenbrust,* welche als Gottesrede an das verlorene Volk auf den Lippen des Sehers sich Raum schaffen. Hand, gebieten, eingeben, stehen gleichbedeutend neben einander 2 Sam. 14, 19. Und darum hat auch hier statt, was Christus seinen Jüngern sagt: Wer euch hört, höret mich, Luc. 10, 16. Eine Hand wie Dan. 5, 5 mag zwar als analog angesehen werden, aber sie ist den Act selbst in nichts erklärend. In Bezug auf diesen sagt Calvin nicht mit Unrecht: *Visibile signum adiunctum fuit, ut maior confirmatio accederet,* und Venema: *Symbolum itaque fuit sacramentale, quo ipsi hoc donum est obsignatum.* Daher sprachlich schon angedeutet, dass das Ausrecken der Hand [וישלח] das Geben der Worte bewirkt habe [נתתי]. *Διὰ θείας χειρὸς ἡ τοῦ προφήτου χειροτονία,* sagt Olympiodoros.

3) Vs. 10—16.

Der Beruf des Sehers hat ein fest bestimmtes Ziel. Es tritt ihm zunächst nach seinen allgemeinsten Bezügen zum

Weltleben bezeichnet entgegen Vs. 10, und bestimmt sich dann näher in einem zwiefachen Bilde visionärer Anschauung, Vs. 11—12 und Vs. 13—16.

a) Vs. 10.

Vs. 10. Ein Weiteres, das der Beobachtung, der Beschauung und Erwägung [ראה] des Propheten anheimgegeben wird. *Siehe,* spricht der Herr, *ich habe heute dich zum Aufseher bestellt über die Nationen.* Wie, *heute?* Hiess es nicht Vs. 4, *ehe du geboren?* Wie stimmt das mit einander? Das hat schon Chrysostomus lösen wollen, indem er sagt: ἐκεῖνο τῇ προγνώσει, τοῦτο τῇ ἐνεργείᾳ. Allein damit reicht man bei dem ersten Gliede ja nicht aus, ידע, הקדיש, נתן können in dieser Folge nicht ohne die *Energie* göttlicher Lebensbestimmung gedacht werden. Wir müssen also an das Verhältniss von Saat und Aerndte denken. Was bei dem Rufe in das Dasein der Herr dem Propheten verordnet, wozu die Keime er in ihn gelegt, das soll jetzt durch den Ruf zum Amte er als in ihm ausgewirkt darstellen, er soll sich erweisen als Träger der Gottesweihe zum Aufbaue des Himmelreiches auf Erden. Zum Aufseher [פקיד] hat der Herr ihn gemacht [הפקדתיך], so dass das Geschick der Völker in seine Hand gelegt [Ez. 3, 17 ff.], unter seiner Obhut ihr Leben verläuft. Wie dies? Der Prophet ist Träger des Wortes Gottes Vs. 9, in seinem Munde liegt also das Geheimniss ihrer Ewigkeit, das im Worte Gottes gegründet. Auf das Gotteswort hin geschieht alles, was geschieht, und der Verkünder desselben wird so zu der Alles wirkenden Person. Ez. 37, 7. Und da nun das Gotteswort als unabänderlicher Rathschluss nicht unvollzogen bleibt Jes. 55, 10—11, so lenkt auch des Propheten Wort das Schicksal der Völker. Doch hat man dem Gedanken gern aus dem Wege gehen wollen, und zwar so, dass man sagt, der *Prophet* solle es thun mit dem *Munde, Gott* wolle es bestätigen durch die *That.* So Schmieder nach Vitringa, *Comm. in Jes.* I. p. 405, a., und dem älteren Vorgange von Victor in den Catenen, der sagt: ἐκριζοῦν — λέγεται πρ. τηνίκα προφητεύειν τὴν ἐκρίζωσιν καὶ τοὐναντίον. Aber ist das nicht eine völlig grundlose Abschwächung des Sinnes? Das Ver-

fehlte wird am deutlichsten, wenn nun Maldonat die Bedingung hinzusetzt: *Si Judaei non resipuerint, nuntiabis fore ut eos evellam cll.* 45, 4. *Si resipuerint, nuntiabis fore ut aedificem et plantem i. e. bene iis faciam cll.* 42, 10. Nicht ankündigen allein soll der Prophet die Gerichte der Zukunft und die Beseligung, die aus ihnen aufblüht, sondern er steht als Träger des Reiches Gottes da in Israel, dem Herzen der Völker, und indem er die Geschicke Israels regiert, muss er auch den Völkern ihre Zukunft bestimmen, die davon bedingt ist. Die Actionen, durch welche der Prophet das vollziehen soll, sind darum nicht in die Verkündigung derselben aufzulösen, das Zerschlagen, Zerstossen, Verderben, Niederreissen nicht in die Drohung, dass die Völker zerschlagen, zerstossen, verderbt, niedergerissen werden sollen, vgl. 15, 1. Ez. 13, 19. Hos. 6, 5, *quia non minus certo eventura erant ab eo praedicta, quam si ipse faceret,* wie Grotius das motivirt. Am klarsten wird uns der Gedanke durch Lev. 13, 6, wo das Reinsprechen des Aussätzigen durch den Priester ein Reinigen heisst, nämlich ein Befassen des objectiv Vorhandenen im Wort, die Mittheilung einer inhaftenden Qualität durch dasselbe. Es ist auch hier das Zusprechen der verheerenden Gerichte an die Völker der Sinn. Soll der Prophet Aufseher sein über die Völker und Königreiche, so reicht dazu das blosse Weissagen *über* sie nicht aus, vgl. 25, 15. פקיד enthält den Begriff des Waltens, Leitens, die Geschicke Bestimmens. Er *gebietet* also über ihre Zukunft im Namen Jehovahs und in der Kraft *seines* Wortes.

Zunächst sind לנתוש und לנתוץ assonirend verbunden, beide gänzliche, schreiende Verstörung von Städten und Häusern 4, 26. Ez. 26, 12 bezeichnend, von Bäumen und ähnlichen Dingen. Beide steigern sich in להאביד zu dem auf immer Verlorenen 18, 7. 9. 12, 17. Das ולהרוס fehlt nach Hieronymus in den LXX und auch Sir. 49, 7. Aber wie dem נתש sogleich das נטע, so entspricht dem הרס das בנה, vgl. 24, 6. 31, 40. 45, 4. Nicht ohne Bedeutsamkeit schiebt das Targum des Jonathan vor לבנות ולנטוע den Zusatz על בית ישראל ein, so dass nur *Israel* das Aufblühen zugesprochen wird, den

Völkern allein das Gericht. Dies nun freilich in gänzlicher Verkennung des Nächstliegenden, aber doch wahr insofern, als die Geretteten das neue Israel der Erwählung sind. Jes. 6, 13. Es folgt im Allgemeinen das Neubauen und Pflanzen dem Abbrechen und Ausrotten 31, 38 ff. 12, 15 ff. Beide Worte sind den obigen entsprechend gewählt als Gegensatz, das eine architektisch, botanisch das andere 18, 7. 31, 28. Sie rücken von selbst sich in die Ferne. Das vernichtende Urtheil der Zerstörung ist das erste, das hauptsächlichste Geschäft des *Jeremias* und deshalb im Wortlaute so markirt: *vier* Worte des Gerichts und nur *zwei* des Segens, wie Alting sagt: *Scil. ubi exundantior corruptio, abundantior quoque est reprehensio et poenae denuntiatio.* Das Verhältniss bezeichnet dogmatisch Seb. Schmidt: *Per Legem evellit i. e. iram et poenam divinam minatur, ut maledictione terreantur homines. Per Evangelium aedificat et plantat poenitentes.* Und auch diese zwei Seiten zerlegt noch Abt Joachim von Flora, wenn er erklärt: *Aedificat Judaeos, plantat gentes fideles, illos in veritate operis, istos in fide charitatis.* So weit vermögen wir beizustimmen. Aber weder eine Variation in den Objecten, wie Joachim sie annimmt: *Evellit itaque luxuriosos, destruit cupidos, disperdit aemulos, dissipat elatos,* so sinnvoll auch deren Wahl getroffen, scheint berechtigt, noch die Weise, wie Chrysostomus den einzelnen Worten bestimmte historische Facta der Zukunft unterlegt: *ἐκριζοῦν—τὸ τῆς πόλεως ἐξίεναι, κατασκάπτειν—τοῦ ναοῦ τὴν καταστροφήν, ἀπολύειν—τοῦ πλήθους τὴν σφαγήν, καταλύειν—τῶν οἰκείων τὴν ἀπώλειαν, ἀνοικοδομεῖν—τὴν ἀνάκλησιν, μεταφυτεύειν—τὸ μετὰ τὴν ἐπάνοδον ἀσφαλῶς ἐπὶ τῆς γῆς κατοικεῖν.*

Man fragt schliesslich, warum *Königreiche* und *Völker* als Object dieses prophetischen Wirkens genannt. Calvin meint, um Israel eine Mahnung zu sein, wie gering und unbedeutend es vor dem Herrn, der auch die Könige der Erde beherrscht, wie freventlich darum die Empörung gegen ihn. Allein hier liegt der Gedanke an eine Mahnung Israels durchaus fern. Vielmehr begreifen wir das natürlicher aus der Bedeutung des Prophetenthums für die Erlösung der *Welt.*

b) Vs. 11—16.

Worauf der Dienst des Propheten hinausgehe, was *Gegenstand* und *Ziel* der göttlichen Offenbarung an ihn, und darum auch seines Weissagens, das stellt ihm zu näherer Bestimmung der allgemeinen Umrisse im Vorigen in einem doppelten *Bilde* sich dar. Warum Bilder? Treffend antwortet schon Theodoret: *ὅτι τῶν πραγμάτων ἡ ὄψις τῶν λόγων ἐναργεστέρα καὶ μᾶλλον ἁπτομένη ψυχῆς.* Die Sprache Gottes ist immer Bildersprache. Wo der Mensch das Göttliche empfangen und in den Bildern der Empfängniss mittheilen soll, da sind sie von dem Zauber ihres Ursprungs umflossen, und werden durch ihn zu lichten, menschlich durchsichtigen Visionen. Es ist eine völlig willkürliche Annahme, solche Visionen hier oder sonst bei den Propheten nur als Lehrdichtung, als Vehikel der Darstellung zu fassen, worin der Verfasser *seine* Ueberzeugung dem Volke verschleiert und doch deutend ausdrücken wolle. Will man überhaupt die Empfängniss prophetischer Worte aus Offenbarungen Gottes begreifen, so ist die *Vision* da ein unumgänglich nothwendiges Mittelglied. 1 Sam. 9, 9. Tritt sie aber, wie hier, klar und ausdrücklich in das Bewusstsein, so ist ihre Wirkung auf den Schauenden selbst stets überwältigend und zwingend fest.

Das erste dieser Bilder Vs. 11—12 gruppirt sich um einen Mandelstab, das andere Vs. 13—16 um einen siedend dampfenden Kessel, der von Norden her dräuend naht.

1) Vs. 11—12.

Vs. 11. Die Einkleidung in Frage und Antwort, wie 24, 3. Am. 7, 8. 8, 2 und besonders bei den Gesichten des Sakharjah, concentrirt die Blicke des Schauenden auf den von der Vision ihm gebotenen Gegenstand und hebt dadurch seine Bedeutsamkeit und Wichtigkeit heraus. Was ist es, das du siehst? Betrachte es genau, denn es birgt ein hohes Geheimniss dir. Jeremias nennt das Geschauete מקל שקד. Da nun שקד an sich kein natürliches Epitheton zu מקל ist, und, wenn es eine besondere Art des Stabes markiren muss, der Stab

des Wächters, den Alting hier fand, weder nach dem Zusammenhang, noch nach der Volkssitte gemeint sein kann, so folgt daraus, dass מקל überhaupt wohl nicht einen *Stock* bezeichnen will. Es muss, theils damit er an sich erkenntlich werde, theils dass seine besondere Art in der Vision wirklich die Währung erhalte, die durch die an das שקד anknüpfende Deutung ausdrücklich ihm vindicirt wird, ein Stab mit *Blättern* wenigstens sein, und da das *Wachen* wiederum in den Blüthen erst sich anschauen lässt, wohl auch mit *Blüthen*. Also ein Stab, frisch vom Baume geschnitten, noch in lebendigem Keim, prangend im duftigen Blüthenschmuck. Die Beobachtung hätte vor mancher Verdeutung des Bildes bewahren können. Ebenso sicher ist die Art des Stabes zu fixiren. Denn auf dem gegenwärtigen Standpunkt der hebräischen Philologie ist es zweifellos, dass שקד nicht den Nussbaum, den die LXX hier haben [*βακτηρίαν καρυΐνην*], bedeute, sondern dass das *γρηγοροῦσαν* des Aquila und Symmachus den Weg zu Theodotions *Mandelstab* vollkommen berechtigt bahnt. שקד ist der *Mandelbaum* als der *wache* (Esr. 8, 29. Spr. 8, 34. Jes. 29, 20), schon im Jänner blühende und im März bereits reife Früchte tragende Baum [Plinius, *Hist. nat.* LXVI, 25], der schon wacht, während die übrige Natur noch in Todesschlaf versenkt daliegt und ihr das göttliche „Erwache“ zuzurufen scheint. Die Blüthen setzen zuerst an, und die lichtgrünen Blätter bilden dann ihre Folie [1]. Der ganze Typus weist auf das Erwachen der Natur hin. Achten wir darauf, so gehen wir einer Menge sehr verfehlter Deutungen aus dem Wege, mit denen das Wort des Propheten sich hat verunstalten lassen müssen. Wir haben dann also keinen *Reisestab*, der nach Mr. 6, 8 andeute, dass Jehovah seine Verkündung zu erfüllen anhebe, wie der Wanderer, der den Stab ergreift, seinen Lauf antritt; wir haben keine *Zuchtruthe*, die Israel geisselt um seiner Vergehungen willen, am wenigsten eine markirt strenge, weil vom harten schmerzhaften *Nussbaumholz*, oder gar eine leicht zu sänf-

[1] Olav. Celsius, *Hierob.* P. I. p. 297 ff.

tigende, die von leicht brechendem Holze den mässigen Zorn Gottes bezeuge [Olympiodoros], oder eine obzwar schlagende, doch auch heilende, von dem Holz mit harter Schale und süssem Kern; keine *futura tribulatio, quam deus per praedicatores annuntiat, ut saltem convertantur et vivant* [Joachim de Floris]; sondern statt des Allen haben wir einen *blühenden Mandelstab.* Und was kann dieser sagen? Aufblühend und grünend weist er auf die frische Vollendung seliger Hoffnungen hin, auf ein Grünen und Blühen seiner inneren Substanz. Denn Grünen ist Leben, und die Blüthe, die Vollendung des grünenden Seins, des Lebens Leben. Was aber die innere, wesentliche Substanz des Mandelbaums zunächst für die israelitische Anschauung, uud weiter dann in seiner Natur als Hieroglyphe der Offenbarung Gottes überhaupt, darüber hat tiefschöne Belehrung Fr. v. Meyer gegeben, Bibeldeut. S. 232 ff. „Der ganze Baum, sagt er, ist ein bräutlicher Baum. Seine frühwache Blüthe ist wie angeschienen von einem ewigen Morgenroth. Der weisse nahrhafte, kühlende Milchsaft, beruhigend, Geist weckend, Nüchternheit, alles weist auf ein Geheimniss seliger Vollendung, das in dem Baume aufblüht.“ Nun liegt ferner eine unbestreitbare und wohl auch unbestrittene Wahrheit in dem Wort von Novalis[1]: „Die Blüthe ist das Symbol des *Geheimnisses unsers Geistes.*“ Die Mandelblüthe also symbolisirt das Geheimniss des vollendeten Geistes der bräutlichen Kreatur, die *Priesterlichkeit* Israels. Der grünende und blühende Mandelstab ist Priestersymbol. Das ist ja wohl eine Auffassung, der man wenigstens nicht nachsagen wird, sie sei aus der Luft gegriffen. Trägt nicht eben deshalb der goldene Leuchter im mosaischen Heiligthum nach Ex. 25, 31 ff. die Gestalt des Mandelbaums, und zwar des Mandelbaums in seinem wachen Blüthenschmuck? Und er ist der Träger für das *Gnadenlicht Jehovahs* in seinem Volk. Aber noch weiter dürfen, ja müssen wir gehen. Wir haben Num. 17, 16 ff. den in seiner Einfachheit unvergleichlich erhabenen Bericht:

---

[1] Schriften III. S. 303.

17 Rede (so spricht dort Jehovah zu Moses), rede zu den Kindern Israels und nimm von ihnen je einen Stab für ein Stammhaus, von allen ihren Fürsten nach ihren Stammhäusern, zwölf Stäbe. Einem
18 jeglichen sollst du seinen Namen schreiben auf seinen Stab. Und den Namen Aharons sollst du schreiben auf den Stab Levi's; denn ein
19 Stab sei für das Haupt ihrer Stammhäuser. Und du lässest sie liegen in dem Zelt der Zusammenkunft im Angesicht des Zeugnisses, wo-
20 selbst ich zusammenkomme mit euch. Da geschieht es, der Mann, den ich erwähle, dess Stab wird sprossen, und so werde ich mir Ruhe schaffen vor dem Gemurr der Kinder Israels, damit sie wider euch
21 murren. Und Moses redete zu den Kindern Israels. Da gaben ihm alle ihre Fürsten je einen Stab für einen Fürsten, für ihre Stammhäuser, zwölf Stäbe, und den Stab Aharons mitten unter ihren Stäben.
22 Und Moses liess die Stäbe *im Angesicht Jehovahs* liegen in dem *Zelt*
23 *des Zeugnisses.* Und es geschah, am andern Morgen, da ging Moses zu dem Zelt des Zeugnisses ein, und siehe, der *Stab Aharons hatte gesprosst* für das Haus Levi und *trieb Sprossen* und *trug Blüthen* und
24 *reifte Mandeln.* Da trug Moses alle die Stäbe heraus vom Angesicht Jehovahs zu allen Kindern Israels, und sie sahen sie und nahmen ein
25 jeglicher seinen Stab. Und Jehovah sprach zu Moses: Trage den Stab Aharons wieder hinein Angesichts des Zeugnisses zur Aufbewahrung, zum *Zeichen für die Widerspenstigen,* damit du ihrem Gemurr
26 gegen mich ein Ende machst und sie nicht sterben. Da that es Moses,
27 wie Jehovah ihm geboten hatte, also hat er gethan. Und die Kinder Israels sprachen zu Moses also: Siehe, wir vergehen, wir kommen um,
28 wir alle kommen um! *Jeglicher, der zu Jehovahs Wohnstatt nahet, der stirbt. Sollen wir denn alle vergehen?* —

An diesen Bericht schliesst sich sodann Kap. 18 die Einsetzung des levitischen *Priesterthums* mit seinen Rechten vor Jehovah, damit dies das Volk vor ihm vertrete als Träger der Heiligkeit, auf dass das unheilige nicht sterbe. Fast unbegreiflich ist es, dass man nicht hat erkennen mögen, wie gerade dieser Bericht im Gesetze dem Gesichte des Propheten zur Basis geworden. In dem Priesterthum lebt sich die ideale Substanz Israels dar. Es ist ja ein Königreich von Priestern [ממלכת כהנים] Ex. 19, 5—6, und durch die Geschichte hin hat der silberbleiche Priesterkranz das goldene Königsdiadem umschlungen, mit dem geschmückt Israel die Thore seiner Feinde besessen, bis dahin, dass in der Nacht auf Golgatha beide zu dem Dornenkranz sich einten, der das Lamm des letzten Opfers gekrönt. Priesterlichkeit ist Israels

Ideal, ist die Krone, der Schmuck seines Lebens, priesterliche Weihe das Zeugniss des Geistes, in dem das Volk des Herrn lebt und webt und ist. Sie ist die tellurische Verkörperung der Himmelsherrlichkeit, die aus der Glorie Jehovahs auf Israel zurückstrahlt. כהנים ist nur eine andere Fassung des קדשים. *Heiliges* Volk ist Israel als *priesterliches* Volk. Das liegt in der ganzen symbolischen Erscheinung des Priesterthums begründet und bewährt. Es ist darin die *Hingebung* fixirt an den Herrn des Lebens, die Hingebung, welche aus der Sehnsucht quillt der *heiligen Liebe* zu ihm, und ihr entgegenkommend der *Segen* und die *Wonne*, welche der Liebeseinigung zwischen Gott und Mensch unmittelbare, nothwendige Folge ist. Der priesterliche Geist giebt sich hin an Jehovah im Drange seiner glühenden Liebe, um in Jehovah seinen Frieden zu finden und seine Seligkeit. Das Hohelied Salomohs ist die Feier dieser priesterlichen Gemeinschaft zwischen Gott und Volk. Nun aber ist ja Aharon, dess Stab wir sprossen sahen und Blüthen treiben und Mandeln reifen, die Krone Israels, Israel in concreter Einheit befasst vor dem Herrn. Dess zum Zeugniss trägt er die Namen der zwölf Stämme auf seiner Brust und den Schultern. Was ihm gilt, gilt Israel als dem Volke der Berufung überhaupt. Der *blühende Mandelstab* ist darum *Symbol Israels*, wie es *im Lichte seiner Berufung* zu seliger Vollendung, in *heiliger Weihe der Priesterlichkeit* strahlt. Dafür genügt die Betrachtung der Münzen mit dem Mandelstab und der Umschrift ירושלם הקדושה bei Lundius, jüd. Heiligth. S. 90. Deshalb ist sein Erscheinen so zermalmend für das Volk, das diesem seinem Ideale nicht entspricht, und er ruht in der stillen geheimnissvollen Nacht des Allerheiligsten Gottes, beschattet von dem nachtenden Glanze der in Liebe aufwallenden Wolke der Offenbarung. Darum ist er aber auch erhebend von der andern Seite; denn er verkündet den Sieg aus dem Tode, das Leben der Ewigkeit triumphirend über alle Gerichte des Herrn.

Freilich von einer solchen Beziehung haben die Commentatoren unseres Propheten keine Ahnung ge-

habt[1]. Denen gilt der Mandelbaum für nichts Anderes, als einen Baum, dessen Name שָׁקֵד nicht ganz ungeeignet, daran ein ziemlich frostiges Wortspiel mit שֹׁקֵד Vs. 12 zu knüpfen. Und doch liegt es auf der Hand, dass dies Wachsein nur um des Mandelbaums willen gewählt, nicht jener um des Wachseins willen. Denn wie immer die Ausleger es torquirt haben, natürlich, ungesucht erscheint es nie, es ist ein sehr *gewähltes* Wort hier[2]. Eins indess ergiebt sich aus dieser Beziehung von selbst, dies, dass der *Stab* in dem visionären Bilde nicht zu urgiren sein dürfte, und deshalb so wenig an das Zeichen von Gewalt, Herrschermacht, Königreich, als an den schlagenden und strafenden Stock zu denken oder an die *actuosa Dei cura* bei Venema, die *vigil et indefessa in opere exsequendo industria* (vgl. Dan. 9, 14) bei Rosenmüller. Der Untersuchung über den Unterschied von מטה in dem Bericht des Gesetzes und מקל hier bei dem Propheten können wir uns für überhoben erachten. Denn ist מקל auch der Stock des Wandernden Gen. 32, 11. Ex. 12, 11, so ists doch auch und zwar zuerst der grüne frische Stab vom Baume Gen. 30, 37 ff. Und מטה ist gewöhnlich der Stock Gen. 38, 25, die Zuchtruthe Jes. 10, 5, aber doch Ez. 19, 11 ff. die Rebe des Weinstocks. Für den Bericht des Gesetzes war dies der passende Name, hier bezeichnet jenes dieselbe Sache. Das zu deutende Element der Vision bleibt also שקד, nicht מקל. Den Auslegern, sagten wir, ist dies entgangen. Nur Isidorus Pelusiota *Epist.* I, 50 fixirt den Typus des Priesterthums, so

---

[1] Die Abhandlung von Ursinus, *Diss. de Jerem. virga vigilante et olla succensa* (*Norimbergae* 1665) charakterisirt sich am besten durch den Zusatz des Titels: *occasione terribilis nuper visi Cometae proposita.* Jeremias schaute danach (S. 9 ff.) einen Cometen am Himmel; vgl. auch sein *Arboret. Bibl.* c. 31.

[2] Auch wenn man die wache Sorge für die Erfüllung seines Wortes auf die vom Herrn im Gesetze gedrohten Gerichte bezieht, wie die andere Vision sie ausführt, wird man ein Motiv zu dieser Bekräftigung vermissen, so lange nicht das Verderben geschildert, dem sie drohen. Darum können wir das τὸ ταχὺ τῆς τιμωρίας bei Theodoret nicht annehmen, am wenigsten, wenn es nach Seb. Schmidt die Furcht des Jeremias beschwichtigen soll vor der aus dem Weissagen ihm drohenden Gefahr, da der Herr bald seine Feinde strafen werde.

dass dem Jeremias darin die Mahnung werde, dem priesterlichen Dienste treu obzuliegen und seines Lohns mit eifriger Seele gewärtig zu sein. Sonst haften alle an der Deutung des Stabes und nehmen das Wachsein als zufälliges Beiwerk mit in den Kauf. Doch nein, es hat Ausleger gegeben, welche ein dunkles Ahnen da hinaus getragen hat. Es sind das die Kirchenväter, deren Allegorien ja nun freilich jetzt so verschrieen sind, dass es meist genügt, wenn neuere Exegese an sie anknüpft, um sich selbst zu richten. Doch lasse man durch solche Machtsprüche sich nicht schrecken, wo es gilt, unserer Kirche ihren Lebensgrund in der Schrift als Gottes heiligem Worte wieder zu erobern. Da heisst es, von Autoritäten und von menschlichem Tage zu abstrahiren und dem göttlichen Geheimniss zu lauschen mit ahnendem, sehnendem Geiste, um den ewigen Gehalt zu erkennen in der hinfälligen Menschenrede — goldene Aepfel in silbernen Schalen. Und das hat der Tiefblick jener verschrieenen Allegorese allerdings mehr gethan, als die nüchterne Kritik unserer Tage. Origenes hat *Homil. IX. in Num.* in dem priesterlichen Mandelstab, der dem Geiste des Jeremias gezeigt, das *Leben,* in dem weiteren Bilde des siedenden Kessels den *Tod* gesehen; und Augustinus *Serm.* 98 *de Tempore* Tom. X. macht den Zusatz: *Et vita quidem Christi in sacramento crucis, mors autem Diabolus in figura lebetis succensae.* Ja, so wird man sich ereifern, was hat der Stab mit dem Leben, was der Mandelstab mit dem Kreuze Christi zu thun? Direct freilich nichts und für die Männer der handgreiflichen Ueberzeugung. Aber das Kreuz Christi ist auch nicht blos ein äusserlich gezimmertes Holz, sondern es ist der Leib eines Geistigen, Symbol eines ethischen Vorganges, einer *That Gottes in seiner ewigen Offenbarung.* Und diese That als ewige ist ein immer neues Thun, kehrt auf jeder Entwickelungsstufe des Bundes wieder. Der Priesterkranz, der das Haupt des erwählten Volkes geziert, ist Träger des Lebens für Israel gewesen, aber, weil *silberbleich,* Träger *des* Lebens, das aus dem Tode geboren, der in den Gerichten Gottes zur Wahrheit ward. Das ist das Wesen priesterlicher Hingebung, und darum der Schmerz, die Trau-

rigkeit, welche unter andern bei den Syrern geradezu den Priesternamen fixirt: ܐܦܠܐ, ܟܘܡܪܐ, — das Schwerdt, das mit den Kherubim vor des Paradieses Pforten steht, den Weg zum Baum des Lebens dem Menschen zu wehren und zu bewahren. Hieronymus sieht deshalb hier auch die Ruthe aus der Wurzel Jesse Jes. 11, 1 und fügt hinzu: *Unde et virga Aaron, quae putabatur emortua, in resurrectione Domini effloruisse narratur.* Eine lichtvolle Tradition für des Jeremias Gesicht.

Nun vermögen wir den Gedanken in der Vision des Propheten zu durchschauen. Er sieht einen grünenden, blühenden Mandelstab. Das ist das Symbol des Lebens in Israel. Grünen wie dieser Stab, blühen wie er *soll* Israels ganzes Dasein. Denn es ist ein priesterliches Volk dem Herrn. *Blühet jetzt Israel also? Stehet es in diesem frischen lebendigen Grün?* Treulos und hartnäckig hat es den Herrn verlassen. Statt ihm sich hinzugeben in seliger Lust seiner Todesschmerzen, hat das berufene Volk den Heiligen in Israel verachtet, den Götzen gedient. Statt in heiliger Priesterlichkeit eine keusche Braut zu sein seinem Gotte, hat es zur Hure sich entwürdigt, die unter jedem grünen Baum und auf jedem Berge sich preisgegeben an die Schmach ihrer treulosen Buhlen, wie Jeremias selbst das Volk seiner Tage schildert. So ist das visionäre Erscheinen des Stabes eine laute Mahnung an Israel, gleich der des neuen Bundes Apok. 2, 5: μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας. Es ist auch hier ein Zeichen gegen die Widerspenstigen, wie Num. 17, 25. So ist es möglich geworden, dass die chaldäische Version an einen König dachte, der zum Gerichte gerufen sei. Da ist dem מקל der Gedanke an das Scepter untergelegt, wie Sakh. 11, 7 es der Hirtenstab ist. Erwägt man, wie Cyrillus von Alexandrien *c. Julian.* IX. p. 650 die ägyptische Hieroglyphe des Scepters, einen Stab mit dem Auge auf der Spitze, deutet, als hinweisend auf das wache Auge Gottes, die Vorsicht, welche über alle Dinge waltet, fest und unwandelbar stehend, so liegt auch darin eine Ahnung von dem Verständniss des prophe-

tischen Gesichts, und man könnte selbst mit Viegas das מקל שקד *virga oculata* deuten, *vel oculos apertos et vigiles habens.* Nur dass immer nur *eine* Seite des Bildes entrollt wäre.

Vs. 12. Auch die Antwort des Herrn versteht sich nun noch in ganz anderem Sinne. Du hast gut gesehen, sagt Jehovah. Das היטבת haben die LXX schon recht wiedergegeben: καλῶς ἑώρακας, vgl. Jes. 23, 16. Deut. 5, 25. Das kann nun nicht sagen wollen: du hast dich als ein tüchtiger Prophet bewährt, als brauchbar zur Empfängniss himmlischer Gesichte. Denn man denke doch, einen Mandelstab als *solchen* zu erkennen, das soll prophetische Tüchtigkeit beweisen! Auch das *Laudat deus, quandocumque respondetur rite ad ea, quae proponit,* Deut. 6, 24 [Alting] reicht nicht aus. Vielmehr meint die Gottesstimme: du hast Recht, ein Mandelstab ist es; bedenke, was will er dir sagen? welche Empfindungen weckt er in deiner Brust? Also — ganz recht, ein *Mandelstab* ist es, mit einer lauten Mahnung an dich und dein Volk. Die Erklärung des Bildes folgt wie Am. 8, 2. Dazu allein passt das כי. Einen Mandelstab zeige ich dir; denn *mein* ist sein Wesen, ich [אני mit Nachdruck] *instar amygdali me geram* (Piscator)[1], erweise mich als den Heiligen und will, dass auch ihr es seiet. Doch wie lässt der Gedanke sich gewinnen? שקד wachen [Hi. 21, 32. Ps. 127, 1. Spr. 8, 34] ist wachsam, aufmerksam sein Esr. 8, 29, mit על wegen etwas, darauf Bedacht nehmen, dessen warten Jer. 5, 6, seinen Eifer dafür geltend machen, sich dazu aufmachen Jer. 31, 28. Jes. 29, 20. Von Jehovah wird der Ausdruck erklärlich theils aus dem messianischen מי העיר ממזרח צדק יקראהו Jes. 41, 2. 25, theils aus Sakh. 2, 17, wo allem Fleische Still gerufen wird: כי נעור ממעון קדשו, theils aus dem Israel verkündeten עורי עורי לבשי עזך ציון Jes. 52, 1. Das Bild ist eben so natürlich,

[1] Die Paronomasie wie bei σχῖνος und σχίζειν und πρῖνος und πρίσαι in der Rede des Daniel an die Ankläger der Susanna *Hist. Sus. et Dan.* Vs. 53—55. 58—60. — Dass sie nicht blosses Wortspiel, darauf weist schon Grotius hin mit der Bemerkung: *Sicut in somniis apud Artemidorum et alios multa significant ἐξ ὁμωνυμίας, ita e conspectu amygdalinae virgae intelligi debuit maturatio eorum, quae Deus constituerat.*

als wahr. Es deutet auf die frische ungeschwächte Lebendigkeit des göttlichen Thuns. Demnach meint der Herr: Ich bin eifrig darauf bedacht, mein Wort zu thun, alle Verheissungen, die ich gegeben, zu erfüllen, alle Drohungen, die den Ungehorsam strafen sollen, auszuführen. Da bin ich rege, ich schlafe und schlummere nicht, lasse nicht ab, mein heiliges Wesen zu bethätigen, erweise an mir den wachen Geist [Hi. 8, 6.], der dir in diesem Mandelstab entgegenblüht, und will darum, dass auch du ihn bethätigst und ihn eine Frage sein lässest an dein und deines Volkes Herz. An dem priesterlichen Wesen in Israel haftet ein Gotteswort. Der Priester ist der Erwählte, Gott Nahe. Num. 16, 5. Der, dessen Emblem der blühende Mandelstab, den hat der Herr erwählt, und darin ihm Leben und Seligkeit gespendet. Ihr aber, so redet er bei Jes. 61, 6, heisst Priester Jehovahs, Diener unsers Gottes nennt man euch, der Völker Reichthum verzehret ihr, und in ihre Herrlichkeit tretet ihr ein. Aber Mal. 2, 1—9 vernehmen wir das strafende Wort, wie der Herr seine Priester unter den Fluch gegeben, weil sie nicht sein Wort zu Herzen genommen, wie er sie verderbe. Demnach wird Israels Geschick davon abhängig, *wie das Volk zu dem blühenden Mandelstab steht*, wie es Wacht hält über des Herrn Wort vgl. 44, 27. 31, 28. 5, 6. Das Bild fragt darum, ob Israel seinem Ideale entspreche, der priesterlichen Weihe und Herrlichkeit, zu der es berufen. Es hält dem treuen Volke allen Segen der Verheissung vor, dem abtrünnigen das Gericht der Verwerfung.

2) Vs. 13—16.

Vs. 13. Noch einmal ruft der Herr den Propheten auf, ein Bild zu schauen, das vor dem Auge seiner Seele steht. Es liegt darin eine Hindeutung auf Unterbrechung der Vision. *Οὐ γὰρ ἐφεξῆς, ἀλλ' ἐδίδου συνιδεῖν τὰ λεγόμενα*, meint Chrysostomus. Es liegt darin etwas. Die malerische Scheidung oder Spaltung der Vision giebt dem sachlichen Contraste den geeigneten Nachdruck.

Was Jeremias schauet, bezeichnet er als סיר נפוח, einen

Kessel in Siedegluth. Es ist סיר, da die Bedeutung des Dorns [Brent.] zu der ganzen Umgebung nicht harmonirt, jegliches zum Fleischkochen gebrauchte Geschirr, nach orientalischer Sitte also ein *Kessel*, dem man schon aus ästhetischem Grunde den Topf nicht substituiren sollte. Weiter kann נפוח (vgl. Hi. 41, 12) nicht angefacht bedeuten, so dass Feuer unter ihm entflammt, wie LXX und Vulg. [*olla succensa*] es geben, sondern siedend, dampfend. Denn Vs. 14 zeigt, dass der *Inhalt* die Hauptsache des Bildes. Daher die Bedeutung entweder von פוח statt von נפח [vgl. فاح sieden] herzuleiten, oder besser, beide sind wesentlich gleichen Sinnes, wie פוק und נפק[1]. Freilich beachte man, dass für die lebendige Anschauung solche Unterscheidung völlig unnöthig. Der glühende Kessel lässt naturgemäss den Inhalt von seiner Gluth nicht unberührt. Die um ihn geschürte Flamme lässt ihn dampfend aufsieden. Das Bild wird klar aus Hi. 41, 12, *olla, quae tota est tumida et igneum vaporem ebullit*, wie Venema es wiedergiebt.

Der Kessel erhält eine nähere Bestimmung in dem Zusatz ופניו מפני צפונה. Derselbe würde unverständlich sein, wenn man die lebendige Begriffsbezeichnung in dem פנים ausser Acht liesse. Darnach ist פניו die Seite und Erscheinungsform, in welcher der Kessel sein Wesen dem Betrachtenden darlegt, also die dem Seher zugekehrte Seite desselben. Heisst es von dieser, dass sie von einem Ort herkomme, so meint das, dass der Kessel von diesem Ort ausgehend das Wesen desselben hinaustrage an sein Ziel, es über dieses Ziel ergiesse, dass er an jenem Ort geboren *sein Geheimniss* hinströme in den flammenden Gluthen. *Facies est latus ollae, quo ebullit. Ab ea parte ebullitio est. Nam Aquilo illa mala facit.* Oecolampadius zeichnet mit diesen Worten das Verhältniss schon genau. Darauf also kommt es hier an. Welches ist dieser Ort? Es heisst: der Kessel neigt sich vom *Norden* her. Der Ausdruck dafür ist sehr gewählt. צפונה vom Standpunkt des Schauenden aus das natürliche, vgl.

---

[1] S. Uhlemann, *Gramm. Sam.* I. S. 58.

Vs. 14—15. 23, 8. Aber doch liegt auch etwas Besonderes in der Benennung, sofern der Norden Himmelsgegend, daher צפונה geradezu das nordwärts Gelegene, die Nordgegend, wie Ez. 8, 14. 1 Chron. 26, 17. Jos. 15, 10, weshalb es mit אל, ל und מן verbunden wird. Statt des מן steht hier das lebendigere מפני, die Stellen, wo die Nordgegenden sich darstellen, in denen das Wesen der nördlichen Regionen sich darlebt. Das ist höchst bedeutungsvoll und wesentlich für die Vision selbst. Der Kessel erscheint demnach als Ausgeburt des Nordens, in der das Geheimniss desselben seine Macht erweist, sich zur zeitlichen Bewährung hindurchringt. Wenn man deshalb den Norden auf die Nordgegenden von Palästina beschränkt, so ist das zu eng, und jede Deutung, die von einem Blicken des Kessels nach Norden ausgeht, ist verfehlt an sich. — Fragen wir nun nach der Bedeutung dieses Gesichtes, so lässt sich der Kessel als ein an sich klares Natursymbol nicht anerkennen. Es sind aber auch der prophetischen Symbolik Bilder aus den Sphären des Alltagslebens nicht ungewöhnlich, ohne dass ihre Wesenheit auf einen immanenten ewigen Gedanken hinaus weiset. Dahin gehören bei Sakharjah 5, 2 die fliegende Rolle und 5, 6 das Efa. Solchen Bildern wird dann durch die historische Beziehung und Verwendung eine Bedeutung gegeben. So ist auch hier durch das *Sieden* die Beziehung gezeichnet; der Kessel ist nur Werkzeug, dieses Sieden anschaulich zu machen, nur Mittel, die siedenden Gluthen auszugiessen. Diese selbst aber in ihrer zerstörenden und versengenden Gewalt sind Unheilflammen, Wehe hinausschleudernd in das Leben. So erscheinen die Gluthen des Verderbens Jes. 1, 31 und in ihnen das Gericht des Heiligen in Israel Jes. 50, 11. Kommt nun die sie tragende und vermittelnde Macht von Norden her, so kann dies nichts Anderes sagen wollen, als dass die verderbenschwangeren Gluthen der Gerichte Gottes vom Norden ausgehend, aus ihm geboren, seine finstern Qualen über die von ihnen Getroffenen ausschütten, sie den Treulosen zur Speise des Verderbens bietend.

Vs. 14. Dies löst uns dann jedes Bedenken in der wei-

tern Rede des Herrn auf das Zeichen. Von Norden, sagt er, öffnet sich, hebt an [תְּשָׁרֵי בִּישְׁתָּא לְמֵיתֵי עַל כָּל יָתְבֵי אַרְעָא sehr passend Jonathan] das Wehe über alle Bewohner der Erde. Der Satz ist Deutung des geschauten Bildes, in seiner ganzen Fassung aber fast proverbiell. Daher ist das *summum, plenum et prorsus horribile*, welches Sanctius in כל findet, vgl. Jes. 14, 29, diesem nur aufgezwungen. Wie jedes Leid vom Norden ausgeht, so kommt auch das Gericht jetzt von Norden. Im Bilde würde der Kessel sich aufthun [תפתח], die siedende Gluth von sich auszuströmen. Von dem Wehe ist פתח durch Rosenmüllers Bemerkung gut erklärt: *velut aperta porta immittetur tanquam ex olla fervente.* So steht פתח im Nif. von der Befreiung des Gefangenen Hi. 12, 14 und von dem Oeffnen des Himmels Ez. 1, 1. Gen. 7, 11; selbst das Kal Ps. 49, 5 von dem Anheben des Gesanges. Alle Aenderungen der Lesart, wie תָּפוּחַ von Hitzig, תֻּפַּח von Hubigant nach den LXX *ἐκκαυθήσεται*, sind darum durchaus vom Uebel. Das Bild ist entnommen von dem seine Schranken durchbrechenden Wasser, das alles rings überschwemmt Ps. 69, 2 f. In dieser Deutung ist רעה so allgemein gehalten, dass wir nur den Complex aller richtenden, verheerenden Gewalten darunter zu verstehen berechtigt sind. Es ist freilich wahr, dass Redeweisen, wie تُغْلِى مَرَاجِلُنَا, es kochen unsre Töpfe, für die Kampfeslust bei den Arabern fast stehende Bilder. Der Scholiast in Schultens *Exc. ex Hamâsa* S. 453 belegt das ausdrücklich mit Beispielen. Es ist wahr, wenn klares, still fliessendes Wasser die lautere Gesinnung malen kann, so ist das erhitzte, siedend aufschäumende passendes Bild für das unruhig kochende Blut, das durch des Streitlustigen Adern rollt. Darum hat man aber noch ganz und gar kein Recht, nun gleich auch hier den Kessel auf den Heerd des Kampfes zu deuten, die überschwellenden Wasser für Heeresmassen zu halten, feurig in ihrer Gesinnung und Wirkung [Hitzig] vgl. Ez. 24, 3. Denn dazu ist eben הרעה zu allgemein und wird erst Vs. 15 nach dieser Seite hin näher bestimmt. Die den persischen Heereszügen vorauf getrage-

nen Feuerbecken [Xenophon, *Cyrop.* VIII, 3, 12; Tertullian, *Apolog.* c. 16] haben nichts ausser äusserer Aehnlichkeit für sich.

Die ישבי הארץ sind nicht wegen Vs. 15 allein auf Judah zu beschränken. Passender wäre der Hinweis des Hieronymus auf Apok. 8, 13, wonach er die *Frommen* nicht für Bewohner der Erde hält, vgl. Gen. 47, 9. Ps. 39, 13. Gegen jene Ansicht würde man in dem פתח schon eine genügende Waffe haben, da ja das Oeffnen und Ausströmen eher ein *weites* Ziel fordert, von den weiten Nordgegenden aus nach dem engen Judah hin eher an ein *Zusammenschliessen* gedacht werden müsste. Dem wird am wenigsten des Sanctius Erklärung: *quae ad Judaeorum sortem et ditionem spectant*, begegnen. Ghislerius machte mit Recht darauf aufmerksam, dass Nebukadnezar nach 50, 23 und Dan. 2, 37 wirklich die ganze Erde überschwemmte und seiner Siege Gewalt weit über Judahs Gränzen hinausging. Das liegt auch hier dem Gedanken zu Grunde: Ueber die ganze Erde, ohne sondernden Rückblick auf Judah, kommt von Norden aus das Elend, theils nach der alltäglichen Erfahrung der hebräischen Volksansicht, theils das des drohenden Gerichtes hier.

Vs. 15. Die Allgemeinheit specialisirt sich für den vorliegenden Fall im Folgenden. Dies zur Abwehr des Gedankens an einen Zufall, wie die Juden so leicht ihn fassten, vgl. Klagel. 3, 37. 38, so dass darin das religiöse Moment der Weissagung liegt, vgl. Jes. 5, 26. 7, 18. Das drohend flammende Elend ist des Herrn Gericht über alle Frevel seines Volks, vollzogen durch die Völker und Könige des Nordens. Die Bestimmung der Vermittler des Gerichts ist noch dunkel und verhüllt gehalten: *Siehe, ich rufe allen Geschlechtern, den Königreichen nach Norden, Spruch Jehovahs.* Es ist das צפונה nicht dem קרא zuzuordnen: Ich rufe sie gen Norden, damit sie dort sich sammeln und dann mit vereinten Kräften kämpfen [Rosenmüller], wie dies von Holofernes Judith 3, 8 geschah, sondern es gehört zu ממלכות, weil jenes ein völlig unnützes Moment und auch zwecklos für die Deutung des Gesichts, indem es den Begriff der aus dem Norden gebo-

renen Gerichte aufheben würde. Zu ממלכות gehörig, bezeichnet es die Reiche nordwärts. Sehr bedeutsam dies „gen Norden“ Vs. 13, das ה der Richtung bei Himmelsgegenden, da das Ende doch nimmer erreichbar. Das Wort משפחות 8, 3 wäre neben ממלכות gleich berechtigt 25, 9. 34, 1. Beide genitivisch verbunden verallgemeinern den Begriff, vgl. Ps. 22, 28. Die Accentuation aber behält die asyndetische Verbindung bei. Gemeint sind nicht geradezu alle den Babyloniern unterworfenen Reiche, sondern überhaupt alle Machthabenden nach dem dunklen Norden hin. Gerufen vom Herrn sind sogleich sie herbeigekommen. Das ובאו giebt demnach Kimchi gut durch: אשים בלבם שיבאו, ich veranlasse sie, dass sie kommen. Schon Victor bemerkt in den Catenen, dass sie nicht wider Willen gerufen, dass sie vielmehr freiwillig und gern gekommen. Aber ihr Wille sei in des Herrn Hand Zuchtruthe für Israel, vgl. 40, 2—3.

Jeglicher hat seinen Thron vor den Thoren Jerusalems aufgestellt. Die Worte werden zwar von den Auslegern vielfach bezogen, sind aber in sich sehr einfach und klar. Denn פתח שערי ירושלם sind ja die Pforten der Thore, also die *Eingänge* zur Stadt Jerusalem. Stehen nun dabei noch die Mauern als von den Thronen der Sitzenden umschlossen [סביב], so ist klar, dass dadurch der Zugang zur Stadt gehindert, die Stadt belagert werden soll. Es ist demnach hier nicht vom Tribunal, von Thronen die Rede, darauf die Repräsentanten der Reiche als Herren und Richter sitzen, die Könige oder Feldherren vgl. 43, 10, vom gewöhnlichen Gerichtsort [Zwingli], was die Eroberung involvirte [Hitzig]. Vielmehr sagen wir mit Hieronymus: *ne quis eorum, qui clausi erant, posset erumpere.* Allerdings sind die Menge und der kühne Muth der Gegner [Sanctius] darin gezeichnet, die an den gefährlichsten Stellen am sichersten sich niederlassen. Es ist deshalb auch כסא dahin zu beziehen. Belagerer pflegen ja sonst nicht ruhig zu sitzen. Aber Chrysostomus sagt recht: *οὐχ ὡς πολεμοῦντες, ἀλλ' ὡς ἀναπαυόμενοι.* Sie lassen gefahrlos dort sich nieder, *quasi in loco tranquillo* [Calvin]; so leicht wird's der Gewalt, die Israel bedrängt und knechtet. Dann ist's

die Belagerung des sicheren Siegs, vgl. Jes. 22, 7. Jer. 52, 4. 39, 2. Urgirt man das כסא als Thron, so wären die Feldherrnstühle gemeint. *Ubi autem illa solia ponuntur, ibi castra trahuntur* [Seb. Schmidt]. Daher schon Hieronymus geradezu die Zelte substituirt. Die Thore erscheinen da zugleich als die Vesten und Wehre der Stadt, wie Gen. 22, 17. Richt. 5, 8. Die Belagerer sind ihrer Herr geworden, und ungestört geniessen sie der süssesten Ruhe dort. Und das gleiche Geschick trifft die Städte Judahs. Jerusalem, die Friedensgründung, hat Angst, während ihre Feinde tiefen Frieden geniessen, und Judahs, des Gelobten, Vesten haben den Sieg verloren, und liegen geknechtet und überwunden da. Vgl. Sakh. 1, 11—12.

Vs. 16. Der Grund dieser Gewalt der Nordvölker über Judah und Jerusalem ist nicht der, dass Jehovah Gericht halte in den Richtersprüchen von jenen Vs. 15 etwa bezeichneten Tribunalen[1], oder neben diesen sein eignes Tribunal habe, vgl. 49, 38, sondern vielmehr: *Deus nunc causam assignat, cur tam severe statuerit agere cum Judaeis*, wie Calvin erklärt. Der Herr hat Gericht gesprochen über Judah. Darum entsandte der Norden seine Schaaren, Schergen jener Gottesgerichte. Gut das Targum: פּוּרְעָנוּת דִּינִי, die Rache meines Gerichts. Es ist nämlich דבר משפט die Handlung des Richters 39, 5. 52, 9, daher auch in freierer Anwendung theils Vorwürfe machen Hi. 23, 4, theils von der andern Seite behufs des Richterspruchs verhören und die Anklage erweisen gegen die Schuldigen, verurtheilen, bestrafen überhaupt 12, 1. 4, 12. Dafür sind hier die *iudicia non verbis, sed poenis* bei Thomas der rechte Ausdruck. Es steht auch die Form דברתי nicht umsonst. Dies verkannte des Hieronymus Deutung: *Tunc loquar ad eos, recta fuisse iudicia mea et recepisse singulos, quae merebantur.* Der Herr *hat* das Gericht *gehalten*, und jetzt folgt die Strafe, ein Verhältniss, welches Jes. 6—7 malerisch ausgeführt vorliegt. — Die Form אוֹתָם für אִתָּם 39, 1. findet sich bei Jeremias noch 2, 35. 4, 12. 12, 1. Es ist

[1] The sentences delivered by the foreign princes would be in effect the judgments of God. He would employ them as his instruments in carrying them into execution — sagt Henderson nur im letztern Theile recht.

אֵת von אנת sich neigen, lehnen, wenden abgeleitet und daher die sich neigende Seite, und adverbial *bei*, wovon dann ארת als Participium von אות wesentlich nicht verschieden, weshalb ihr in einander übergehen möglich.

Als Grund der Verurtheilung erscheint all ihr Böses, רעה. Darum kommt Böses über sie, רעה Vs. 14. Das ist das *ius talionis* des heiligen Gesetzes. Es gliedert sich dies böse Thun. Den Herrn haben sie verlassen, ihre Seelen abgewandt von der Quelle des Lebens zu den trüben Wassern der Erde (Jes. 1, 4). Andern Mächten [אלהים] haben sie geräuchert, vor denen sie geschauert, sie ihres hinfälligen Daseins Ohnmacht gebrochen, und das Grauen naher Himmelsgewalt ihnen abgezwungen. Dass die LXX ויקטרו durch ἔθυσαν, die Vulg. durch *libaverunt* wiedergegeben, ist bedeutsam für den Begriff des Räucherns. Es wird dadurch als Opfer dargestellt, und so die Hingabe des Rauchwerks als Bild der hingegebenen Seele, deren duftige Essenz aufsteigt zum Himmel. Hier freilich in giftgeschwängertem Hauchen. Die Wonne der Verklärung schwebt, wenn auch karikirt, über jeder Hingebung der Menschenseele an das Göttliche, selbst wo dies entstellt zum Götzen. So umfasst das Räuchern den ganzen Dienst jener gemachten Götter 19, 4. Die den Herrn verlassen, beugen sich ja in Verehrung vor dem Machwerk ihrer Hände. Ein Unterschied zwischen לְמַעֲשֵׂה, das aus Jes. 2, 8 sein kann, und dem von der Masorah gestützten לְמַעֲשֵׂי ist sachlich nicht. Die ganze Götzenwirthschaft kann als Werk der Hände bezeichnet werden, eben so gut, wie jeder einzelne, und darum bald Einheit bald Vielheit des Thuns. Der Ausdruck selbst zeichnet die Erbärmlichkeit des Götzendienstes, der nicht nur gewordene, sondern von Menschenhand gewordene Götter anbetet.

So ist uns denn das hier versiegelt, dass jener Heereszug aus Norden, dem Jerusalem und Judah erliegen soll, die Mächte constituirt, durch welche der Herr Gericht hält über sein Volk. Sie sind vorgebildet nach ihrem Ursprung in dem siedend aufflammenden Kessel aus Norden, der die Verderbtheit straft. Warum ist da der *Norden* so markirt? Die kriti-

schen Ausleger unserer Tage sagen ebenso, wie die nach speciellen Prädictionen haschenden alten: weil der Prophet auf die Chaldäer aussehe. Aber leider ist Babylon ja gar nicht nördlich von Jerusalem oder von Anathoth gelegen, wo der Seher spricht und Kunde hört, sondern *östlich.* Nun ist es wahrlich eine seltsame Ausflucht, wenn Henderson meint, der Osten sei stehender Name dem Hebräer für Arabien gewesen. Deshalb habe man Babel nördlich genannt. Das Erste ist so wenig richtig, wie das Andere. Dennoch steht das fest, dass Babylon oftmals unter der Bezeichnung des Nordens wiederkehrt 4, 6. 6, 1. 22. 10, 22. 25, 9. Seit Bochart *Praef. Phaleg.* S. 9 erklärt man das daher, weil die Chaldäer bei ihrer Ankunft in Judah von Norden hereingebrochen, von Riblah und Hamâth her. Nur J. D. Michaelis hielt den Grund für angemessener, weil der Chaldäer und Pelasger Heimath nördlich vom *Pontus euxinus* gewesen. Allein Jesajah selbst führt auf einen ganz anderen Grund, wenn bei ihm 41, 25 Norden und Osten so bedeutsam sich gegenübertreten, und bei späteren Propheten ist Land des Nordens absichtlich gewählter Name für den Ausgangsort der einbrechenden Gerichte. Sakh. 2, 10. Darum heisst Zef. 2, 13. Jer. 3, 18 vgl. Vs. 12 auch Assyrien so, und Dan. 11, 6. 15. 40 Syrien. Es ist demnach, wenn man nicht mit Eulogius von Alexandrien *Orat.* 6 bei Photius *Bibl.* p. 878 an die von Norden daherbrausenden Stürme mit ihrer verderblichen Gewalt denken mag, kein geographischer Grund dafür denkbar, auch kein historischer, sondern der Grund ist ideal, von dem hebräischen Begriff des Nordens hergenommen. Dies tritt sehr scharf in der hochmüthigen Rede des Königs von Babel Jes. 14, 13 heraus: Ich will wohnen auf dem Berge der Zusammenkunft im tiefsten Norden. Es steht nämlich der Norden parallel der äussersten Ferne Jer. 6, 22, Völkern, die weder das zeitige Israel, noch seine Väter kannten 9, 15. 16, 13, also Völkern aus *dunkler Nacht.* צפון, von צפן, verwandt mit טמן, verbergen Ex. 2, 2, ist das verborgene und verbergende, das dunkel umhüllte, geheimnissvoll verschlossene [Ez. 7, 22] Land, gegenüber dem hellen, klaren, sonnendurchleuchteten Süden, דרום von דרר

glänzen, دُرِّيٌّ strahlender Stern. Wie nun das *Licht* überall *Gnade* trägt auf seinen Schwingen, wie es *Wonne* zeugt und *Segen*, wohin es dringt, so ist der düstere Gegensatz von *Nacht* und *Finsterniss* wie Quell, so Bild alles Verderbens. Strahlt vom Süden das erquickende Licht des Heiles auf, so ruht in tiefer Nacht des Nordens die Qual und Pein der Gerichte Gottes. Dass dies die jüdische Anschauung, darüber hebt jeden Zweifel das bekannte talmudische Sprüchwort Baba bathra 25, 3: רצה שיחכים ידרים שיעשיר יצפין[1]. So denn auch hier. Aus der finstern Region des Nordens kommt das Gericht, ziehen die rächenden Schaaren heran des heiligen Gottes. Historisch können wir als Bewährung des Wortes auch in äusseren Thatsachen darauf verweisen, wie Nebukadnezar alle nördlichen Reiche einnahm, wie er von da nach Jerusalem kam [14, 15. 8, 16], wie die Stadt dann von der nördlichen Seite her zerstöret worden, sowohl zuerst von den Chaldäern nach Josephus *Arch.* XIV, 8, als später von den Römern, *de Bell. Jud.* VI, 4. Die ideale Grundlage verbürgt jene rabbinische Lehre, ein Stern, der gegen Mittag steht[2], werde in den Tagen des Messias sieben andere Sterne verschlingen gegen Mitternacht, bei Schoettgen, *Hor. Talm.* S. 712.

Aus diesem durch die ganze Schrift hin zu verfolgenden Gebrauch des Wortes צפון ergiebt sich dann auch am klarsten das Unstatthafte einer anderen Deutung des von Jeremias hier geschauten Kessels. Man sah nämlich in demselben wohl sonst das jüdische Volk mit Beziehung auf Ez. 11, 3[3],

---

[1] Eine richtige Ahnung liegt in des Eucherius Deutung, *De spiritual. format.* c. 3: *Aquilo Diabolus* [vgl. Augustinus, *Enarrat. in Ps. LIX.*], *vel homines infideles, vel frigus peccatorum.* In der That drei wesentliche Momente des Begriffs, nur in der cruden Auffassung der ältesten Exegese. — Die Kälte des Nordens als die Gluth der Liebe erstickend fügt sich auch bei Bernhard *Serm.* 63 *in Cant.* in den Sinn.

[2] Diese Beziehung von Süd und Nord zu einander tritt in der Prophetensprache nicht selten hervor. Der Verf. hat in der kleinen Schrift über Ez. 47, 1—12: die Wasser des Lebens, S. 115 ff. sie zu deuten versucht.

[3] Freilich hebt der Gegensatz von Kessel und Fleisch dort jeden Schein von Aehnlichkeit sogleich auf.

bald *igne carnalium desideriorum ardentem* [Isidorus Hispalensis], bald *in persecutione saevientem atque in crudelitate malitiae undas cogitationum volventem* [Gregorius L. I. *Hom.* 2 *in Ezech.*], bald und am gewöhnlichsten, Jerusalem heisst ein von dem Feuer der Chaldäer entzündeter Kessel vgl. Ez. 24, 3. Mikh. 3, 3. Jer. 38, 17 — *ubi longa obsidione cives, aerumnis et fame, quasi carnes in olla, excocti et dissoluti sunt* [Ghislerius], oder, mit noch engerem Anschluss an das Bild, *sic ut etiam cives extra eam proiiciantur* [Grotius]. Ist das der Sinn, dann konnte Ezechiel mit seinem Ausdruck auf unsere Stelle sich beziehen [Hieronymus a Prado], sie konnte sprüchwörtlich geworden sein [Alting]. Gegen diese ganze Fassung ist besonders das geltend gemacht worden, dass ja der Kessel von Norden her kommt, dass der Seher nur den Kessel schaut und nicht das darin Gekochte, das hier doch die Hauptsache wäre, dass die Deutung des Gesichts eine andere ist, dass das Gericht nicht Jerusalem allein trifft, das Bild also nicht umfangreich genug. Mit dem letzteren Umstande zunächst wäre aber um deswillen nichts gesagt, weil, was dem Haupt geschieht, dem ganzen Leibe gelten könnte. Und alle übrigen Einwendungen erhalten erst dadurch Gewicht, dass man die lebendige Beziehung des פנים erkennt, wonach in dem Kessel, der seine dampfende Gluth ergiesst, die richtende Macht des Verderbens liegt, wie sie aus der Nacht des Geheimnisses geboren, finster wallend daherfluthet. Die ganze Auffassung erscheint um nichts weniger willkürlich, als wenn Gregor *Moral.* XVIII. c. 11 und XXXIII. c. 40 den Kessel als Bild des von den sündlichen Begierden entflammten Geistes nahm, worin ihm Hugo de St. Victore *Enod. Theol. ex Misc.* I. Tit. 94. Tom. 3 folgte, oder Paulinus *Epist.* 3 *ad Sever.* an das Feuer denkt, das Christus auf Erden zu entzünden gekommen Luc. 12, 49, welches alle Schlacken ausschmelze Ps. 12, 7. Ja dies hat vielleicht noch mehr inneren Halt. Eine ganz allegorische Verwendung hat nach dem *Concil. Toletan. II.* Bonaventura *Serm. 1. Dom. XII. p. Pentec.*, dem der Kessel zur Hölle, der Teufel zum Koche wird. — Es ist hier eine Stelle, wo die Frage der Erwägung sich darbietet, ob man

mit Recht über die Rusticität des Ausdrucks bei Jeremias klagt, oder ob diese nicht vielmehr seinen Auslegern zuzutheilen.

Vs. 17—19.

In zwei Gesichten hatte dem Propheten die Substanz seiner Berufung sich dargestellt. Er hatte den grünenden, blühenden Mandelstab geschaut, der hinausweist auf eine selige Vollendung, welcher Israel jetzt fremd, und des drohenden Gerichtes Gluthen, welches diese Entfremdung zu strafen gesetzt vom Herrn. Beidem soll er dienen mit seinem prophetischen Ruf: jenen Stab soll über Israel er erheben als Zeugniss für die Vollendung, zu der es hinansollte, von der ab es tief gesunken; das Gericht soll er zeigen, dass Schauer des Entsetzens das Volk durchbeben und, ist's möglich, zur reuigen Umkehr bewegen. Solche Verkündung muss Kampf gegen ihn erregen. Aber furchtlos soll er streiten gegen alle ihm widerstrebenden Mächte. Denn Gott ist mit ihm.

Vs. 17. Mit dem nachdrücklichen ואתה hebt die Rede an. *Tu ergo* (Vulg.), *quia audisti me iam fore ultorem scelerum populi et quia scis tuum esse*, *ut commoneas*, erklärt Calvin. Was also ist *deine* Pflicht gegenüber der Verkündung meines Willens in dem Gesichte? Der Herr sagt es: Gürte deine Lenden d. h. nach Hi. 38, 3. Ex. 12, 11. Tob. 5, 5: Mache dich fertig zum Dienst in deinem Amt, bereite dich dazu mit der vollen Kraft deines Wesens; *alacris et promptus aggrediaris munus tuum* 2 Kön. 4, 29. Luc. 12, 35. [Rosenmüller]. Treffend wählt Theodoret die Umschreibung: *εὐζώνως καὶ ἀνδρείως*. Wird damit קמת verbunden, so ist das nicht die Aufmerksamkeit fordernd, zu hören, was Gott befiehlt [Chrysostomus], sondern den muthigen Angriff dessen, wozu gürtend er sich gerüstet. Hier also das Aussprechen der Befehle des Herrn.

In dem Schlusssatz: Zage nicht vor ihrem Dräuen, damit ich dich nicht verzagen lasse vor ihnen — ist אל תחת das scheue Beben und Zurückfliehen. Der Prophet soll sich nicht fürchten da, wo seine Widersacher ihr gottloses Wesen geltend machen [לפניהם], sich in ihrer Eigenthümlichkeit erweisen als Frevler an Gottes heiligem Gesetz. Die Gottes-

furcht soll die Menschenfurcht vertreiben, vgl. 17, 15—17 und Ez. 2, 6. Charakteristisch ist das gegensätzliche Wort Spr. 16, 15 für diesen Begriff des פנים: Im Licht des Angesichts eines Königs Leben, und seine Gnade wie Abendregen. So fest soll er sein, damit der Herr ihn nicht zerbreche diesem ihrem Bezeigen gegenüber, dass er ihnen nicht erliege nach Gottes Rath. Das ist mehr, als wenn Gaab sagt: Damit ich nicht dulde, dass dir von ihnen Furcht eingeflösst werde. 2 Thess. 2, 8 ff. vgl. 49, 37. Hi. 31, 34. Von der Furcht hätte er also selbst Schaden. Maldonat vergleicht treffend das Sinken des Petrus Matth. 14, 30. Wehe dem, der nicht ausgeht, des Herrn Wort zu reden, wo er ihn sendet, 1 Kor. 9, 16.

Vs. 18. Aber nicht nur das. Die Furcht wäre auch völlig grundlos. Denn wie Vs. 7—8 der Herr Schutz ihm verheissen, so wird den verheissenen er bewähren. Er ist mit ihm — *περιφράξας ταῖς ἀγγελικαῖς δυνάμεσιν* [Olympiodoros]. Die gleichen Bilder der Sicherheit 6, 27. 15, 20. Der chaldäische Paraphrast löst sie richtig auf: Ich mache dich stark, wie eine Mauer und befestigte Stadt. Für das letzte vgl. Jes. 27, 10. Ps. 87, 1. Für חמות lesen 12 Cod. bei de Rossi vielleicht den Singul. חמת, den LXX und Targum wiedergeben vgl. Ez. 13, 5. Unnütz, da das plurale חמות der Vergleichung ebenso dient. Dazu kommt, dass על כל הארץ Mauern fordern würde, die die ganze Erde schirmen. Das andere Bild der eisernen Säule gilt der unbesiegbaren Kraft. Sie ist feststehend und stützt den Bau, den sie tragen soll, vgl. 1 Kön. 7, 21. Mehr in sich sind die Bilder vom Diamant und Kiesel gekehrt Ez. 3, 9. Ob sie hier unter sich zu scheiden? Christophorus a Castro sagt: *Tribus hisce metaphoris ostendit deus, qua fortitudine munierit Jer. contra omnes eius adversarios, ductis ex civitate munita ad sui propugnationem, ex columna ferrea ad sustinenda, quaecumque onera imponantur, et ex muro aereo, ad tormenta bellica sine laesione ferenda et excutienda.*

Seine Gegner werden dem Propheten in einer eigenthümlichen Gruppirung vorgeführt, Könige von Judah, Fürsten von Judah, Priester von Judah und Volk der Erde. Damit sind die Regierenden und Regierten klar geschieden. Von

beiden Seiten werden dem Propheten seine Gegner aufstehen, vgl. Kap. 38. 20. 18. 10. Der Ausdruck עם הארץ bezeichnet nicht gerade das gemeine Volk, sondern die unterschiedslose Gesammtheit der Erdbewohner. Des Propheten Standhaftigkeit feiert das Lob 2 Mkk. 15, 13 ff.

Vs. 19. Sie streiten אליך. Dies nicht für עליך vgl. 15, 20, sondern ihr Kampf ist auf dich hingerichtet, du bist Ziel desselben. Aber, da sie dich nicht übermögen, so fehlen ihres Unmuths Pfeile von ihrem Ziele, treffen nicht, kommen nicht עליך. Es entspräche das dem יכל mit ל, einem den Sieg abgewinnen, wie Gen. 32, 26. 29. 1 Sam. 17, 9. Alle Mächte der Erde, ob auch ankämpfend gegen ihn sie toben, werden ihn nicht überwinden, weil der Herr mit ihm, ihn haltend, schirmend. Die Freude an Jehovah ist unsre Stärke, sagt Neh. 8, 10. Ist der Herr mit ihm, was können Menschen ihm thun? Ps. 118, 6. Also nicht Ruhe und Frieden verheisst er seinem prophetischen Dienst, sondern *Streit* und *Sieg*, wie dies auch Mtth. 16, 18 der Kirche Christi zugesagt.

Fragen wir uns nun beim Abschluss dieses Stückes nach Indicien zur Bestimmung seiner Abfassungszeit, so müssen wir die Annahme, dass der Inhalt die Concipirung *nach* der Zerstörung Jerusalems fordere, billig Ewald überlassen. Denn sie beruht auf keinem andern Grunde, als dem höchst bedenklichen der Voraussetzung eines *vaticinium ex eventu*. Vielmehr führt sowohl der das ganze Buch einleitende Charakter des Abschnitts, als der einer Einführung in das Prophetenamt durchaus entsprechende Inhalt darauf, dass mit Recht das Stück die erste Stelle einnimmt, dass, während die Ueberschrift das *Buch* als solches im Auge hat, mit der Darstellung von der Berufung des Sehers der Anfang seiner *Weissagung* gegeben ist. Wann also wir das Stück *geschrieben* meinen? Vermuthlich ward es damals so, wie uns jetzt es vorliegt, concipirt, als eben das uns vorliegende Buch über-

haupt entstand. Denn der Verlauf unserer Untersuchungen über dasselbe wird uns lehren, dass in jenem Eingange das Schema für die Anordnung des ganzen Buches zu erkennen. Jahr und Tag aber fixiren zu wollen, das müssen wir so lange geradezu für ein Unding halten, wie allerhand Combinationen des sprachlichen Ausdrucks mit historischen Thatsachen dazu verhelfen sollen, ohne dass irgend welche Bürgschaft ausserhalb der Gränzen unserer Vermuthung vorhanden, es sei da wirklich gegenseitige Beziehung. Man drischt bei solchen Fragen doch zu leicht völlig leeres Stroh, und mag dann zwar seine Freude haben an der Sinnigkeit der himmelstürmenden Hypothesen ohne Zahl und Maass, muss indess schliesslich doch bekennen, dass ihnen oftmals eben nichts fehlt, als — die Wahrheit.

Wir wollen dagegen ein Anderes noch ins Auge fassen, das Verhältniss nämlich des Abschnitts zu den Momenten der Bundesführung Israels, wie in der synagogalen Auswahl der Haftaren aus den Propheten zu den Gesetzesparaschen sie gezeichnet sind. Dass dieselben mit grosser Weisheit zusammengestellt, und dass demzufolge die Zusammenstellung nicht selten ein sehr bedeutsames Licht wirft auf die wesentliche Bedeutung der Abschnitte für die theokratische Leitung des erwählten Volkes, ist freilich keine eben sehr allgemein zugestandene Wahrnehmung. Und doch, wo irgend erwiese sich das Gegentheil? Es genügt, nur an einer Stelle es zu versuchen. Wir finden nämlich das Stück bis 2, 3 als Haftare zu einer doppelten Parasche, einmal im spanischen Ritus [כמנהג הספרדים] zu ואלה שמות Ex. 1, 1—6, 1, und dann zu ראשי המטות Num. 30, 2—32, 42. Es hält nicht schwer, den Bezug zu entdecken, in dem diese Stellen zu einander stehen. In der ersten wird Israel uns vorgeführt in der Knechtschaft und Drangsal Aegyptens, dann Moses, der zur Erlösung berufene Retter, und zuletzt der harte Sinn Pharaos, der des Herrn Boten verachtet und das Volk noch mehr bedrängt, bis Jehovah zu seinem Knechte spricht: Jetzt sollst du sehen, was ich Pharao thun werde. Denn gezwungen von starker Hand wird er sie ziehen lassen, und gezwungen von starker

Hand sie austreiben aus seinem Lande. Das hat der Herr an seinem Volke einst gethan, was thut er jetzt? Wach ist er, sagt der Prophet, über seinem Worte, es zu thun! Damals ward Israel erwählt zum heiligen Erbe Gottes, jetzt ist es verworfen. Damals richtete der Herr die Macht der Welt, jetzt richtet er sein treuloses Volk. Oder ist es nicht treulos geworden dem Herrn, dem in Liebe es sich vertraut? Jer. 2, 2—3. — In der anderen Parasche sind drei sonderlich markirte Züge heraustretend. Zuerst das Gesetz von der Unverbrüchlichkeit der Gelübde. Israel hat gelobt, treu zu sein seinem Gott, und es ist zur Hure geworden. Jes. 1, 21. Sodann Israels Rache an den Midianitern in der Kraft und zur Ehre seines Gottes. Jetzt muss seinen Feinden es erliegen. Endlich der Anfang von der Besitznahme Kanaans, wie Ruben und Gad jenseits des Jordan bleiben. Ist's nicht, als wäre des Jeremias Wort nur ein Nachhall von dem, was damals Moses (Num. 32, 7) zu den Stämmen sprach: Warum machet ihr der Kinder Israels Herzen abtrünnig, dass sie nicht hinüberziehen in das Land, das ihnen der Herr geben wird? Nicht das Land, darinnen Milch und Honig fliesset, bleibt ferner noch Israels Erbe. Es zieht hinaus an die Wasser zu Babel, zu weinen dort, wann es an Zion gedenket.

Was nun mit dieser Wahrnehmung für die Kritik des Abschnitts wir gewonnen meinen? Es liegt sehr nahe. Die Synagoge hat bereits die Selbständigkeit desselben erkannt und den allen weiteren Inhalt der weissagenden Worte des Jeremias umspannenden Charakter. Das bürgt uns dafür, dass auch wir nicht fehlgegriffen haben in der Bestimmung seiner Bedeutung.

DAS WORT JEHOVAHS AN JEREMIAS.

Kap. 2—51.

Ueberblicken wir von dem Eingangswort des Propheten über seine Berufung aus das ganze Buch der Weissagung, so begegnet uns da, wenn wir einstweilen den historischen Anhang Kap. 52 ganz bei Seite lassen, sogleich jene den Büchern der übrigen grossen Propheten analoge Zusammensetzung, dass sein Inhalt theils zuerst und am ausführlichsten Israel im Auge hat, Kap. 2—45, theils dann sich weiter hinaus über die Völker der Erde Kap. 46—51 ergeht, so zwar, dass diejenigen von ihnen in den prophetischen Gesichtskreis treten, welche in den Tagen des Sehers die Geschichte Israels berührten, Aegypten, Philister, Moab, Ammon, Edom, Damaskus, Kedar und Chazor, Elam, Babel. Dieser *universelle* Charakter der Weissagung entspricht ganz der Mission des Jeremias als Propheten für die *Nationen* [נביא לגוים נתתיך 1, 5] und, wie wir bereits des Näheren dargelegt haben, der Idee der Weissagung überhaupt. Darum ist denn auch Israel hier überall angeschaut in dem Lichte seiner Berufung zum Volk des Herrn — die wache Blüthe des priesterlichen Mandelstabes, und die Völker als Schergen der göttlichen Gerichte, welche das treulose, unheilige Geschlecht verderben, damit aus seinem Tode ein neuer Aeon beseligter Zukunft aufgehe — der siedend dampfende Kessel aus finsterer Mitternacht. Beide Seiten gehen natürlich nicht in abstracter Ausschliesslichkeit neben einander her, sondern greifen, wie im Leben, so auch in der dasselbe bezeugenden Weissagung in einander über. Doch waltet das Eine hier, das Andre dort als die Rede des Propheten beherrschend vor.

I.

WEISSAGUNGEN ÜBER DAS VOLK DES HERRN.

Kap. 2—45.

Es ist ein weit umfassender Kreis von prophetischen Reden, welche hier zu einem Ganzen verknüpft uns dargeboten werden, ohne dass sich leicht das alle an einander reihende Band in der Verknüpfung selbst verfolgen liesse. Aber eines drängt sich von selbst auf, wodurch ein Maass für die Anordnung wir gewinnen können. *Verwerfung des Gottesvolkes,* das ist der Kern aller Reden des *Jeremias.* Und da treffen wir nun Kap. 18 auf ein prophetisches Symbol, welches den Seher belehrt, dass wie der Thon in des Töpfers Hand, so das Haus Israel in der Hand des Herrn (Vs. 6); und Kap. 19 auf jenes andere Wahrzeichen, den im Thale Ben Hinnom vor den Augen alles Volkes zerschmetterten Krug, dess zum Zeugniss, dass der Gott der Väter jetzt gesprochen: Also will ich dieses Volk zerbrechen und diese Stadt (Vs. 11). Das ist demnach der *Höhepunkt,* auf den die ganze Weissagung hinaus will. Sollten nicht die vorangehenden Reden ihn anbahnen? Sollten die folgenden nicht von ihm anhebend zu weiteren Erfolgen überleiten? Die Vermuthung täuscht hier keineswegs. Jene Symbole bezeichnen, wie in der Führung Israels, so in der Zusammensetzung des Buches einen Wendepunkt. Der wesentliche Unterschied der dadurch sich sondernden beiden Reihen von Weissagungen stellt auch hier sich wieder dahin, dass die erste um das Centrum des blühenden Mandelstabes sich gruppirt und in einer das ganze Dasein des Volkes überschauenden Betrachtung seine Stellung zu demselben und die dieser entspre-

chende Stellung Gottes zu ihm abschattet, während die andere in bestimmt concreter Anwendung die feurigen Gluthen heiliger Gottesgerichte in das Volksleben einführt. Die erste ist demnach ganz *allgemeiner* Natur, die zweite knüpft an *einzelne historische Thatsachen* an; ein Verhältniss, das durch den Kern jener Gesichte, durch die Natur ihres Inhalts selbst geboten ist.

1.

Der wache Mandelstab.

Kap. 2—17.

Was immer die Geschichte Israels vom Thun des Herrn gegenüber der menschlich-nationalen Entwickelung des Gottesvolkes überliefert hat, das hat sich gegründet auf das *mosaische Gesetz* als Urkunde der Berufung. Wie steht des Propheten Geschlecht zu der *Berufung der Väter?* Ist es Abrahams Saame, den Völkern der Erde Segen zu bieten in seinem gesegneten Leben? Eine Reihe von Weissagungen antwortet auf diese Fragen, indem die drei Elemente der Verkündung, welche dem Jeremias die prophetische Mission vorhielt, das Ganze der Ueberschau lenken und beherrschen.

Der Prophet geht aus von der Herrlichkeit der vergangenen Tage Israels und weist ihr gegenüber hinaus auf den schnöden Abfall vom Herrn zu fremden Göttern und fremden Völkern, in dem die Weihe der Berufung von ihm gewichen — *Israels Treulosigkeit* 2, 1—3, 5. Doch, wie tief auch das Volk gesunken von der Höhe heiliger Gottesklarheit, der Ruf des Friedens tönt noch immer hinein in sein zerrissenes Leben. Jehovah ermahnt die Treulosen zur Rückkehr, um den Schooss seiner Gnade dem reumüthigen Elend zu öffnen — *der Ruf zur Busse* von dem erbarmenden Gott 3, 6 — 4, 4. Aber unbussfertig wendet das frevelnde Geschlecht dem Rufe des Erbarmens den Rücken, und darum drohet der Zorn des Heiligen die Verwüstung seines Erbes durch die Schergen

seiner Rache von Norden her — *das Gericht über die Unbussfertigen* 4, 5—6, 30.

So, scheint es, ist der Kreis der Gedanken abgeschlossen, in dem die Verwerfung Israels von dem Angesicht des Herrn sich ausspricht. Und freilich ist er das, aber doch nur, um an ihm die Fackel zu entzünden, welche die Stellung der Verworfenen zu so ernstem Gottesspruch beleuchten soll, ob sie noch sich bekehren von ihrem sündigen Thun und Leben. Darum knüpft daran sich eine neue Reihe von Verkündungen, welche als Anwendung und weitere Ausführung jener ersten erscheint und wesentlich denselben Verlauf in Anordnung der Gedanken nimmt. Sehen wir recht, so stellt sie uns die Wirkung der prophetischen Rede auf Israel dar. Die Treulosigkeit hat er gerügt. Aber hat seine Rüge dem Volke die Treue wiedergegeben? Jeremias tritt unter das Thor des Tempels, damit des Gottesreiches Banner von dem Mittelpunkt seiner irdischen Begränzung aus er über das tiefgesunkene Leben seines Volkes schwinge. Das finstre Bild seiner Zukunft hat er vor ihm entrollt. Warum entzieht es sich seinen drohenden Schrecken nicht? Warum erbaut es sich nicht zum Tempel des Herrn, dass Gottes Friede wiederum wohne in seines Volkes Mitte? Doch es scheint ja dahin zu ringen. Aber der Prophet geisselt rückhaltslos dies Streben, die Versunkenheit, welche mit äusserlichen Ceremonien den heiligen Bau zu gründen wähnt und mit seelenloser Anbequemung an die Sitte seiner geweihten Räume. Er verwischt den gleissenden Schimmer von dem kalten Lippendienst, der Rache zum Himmel schreit, von jedem *werkheiligen* Gebaren. Denn Lüge freilich, die hört Jehovah nicht (Hi. 35, 13). Kap. 7—9. Ist's aber nicht Gottes-, sondern *Götzendienst*, dem Israel sein Leben weihet, dann kann nur *Verwüstung des Landes* sein Theil sein, auf dem Jehovahs Heiligkeit gewaltet, auf dem sein allein die Ehre, das sein Eigenthum und seiner Erwählten Erbe. Kap. 10. — Weiter hat Jeremias zur Busse gerufen, zur Rückkehr in das alte, das Volk beseligende Bundesleben. Aber hat Israel seinem Rufe Folge geleistet? Es hat *bundbrüchig*

gegen ihn sich erhoben und darum den Boten des heiligen Gotteswillens nicht hören mögen, ihn mit Mordanschlägen verfolgt, den Baum mit seinen Früchten zu verderben, ungestört den Gelüsten schnöder Herzensgier zu fröhnen. Kap. 11. — Endlich hat er Gericht gedroht. Es bricht herein über die Gottlosen. Wie ergeht es ihnen noch so wohl! Mit bittrer Klage schaut der Prophet hinaus auf dieses Glück. Der Unglückstag ist nahe, der die Bosheit richtet, die des Herrn Weinberg verderbet und seinen Acker zertreten. *Triumph den Feinden* Israels, bis auch sie, gebeugt von den Gerichten Gottes, eingehen in das Reich seiner Herrlichkeit. Kap. 12. Dem undankbaren, hochmüthigen, widerstrebenden Volke wird sein Lohn: *Wegführung* in der Knechtschaft Elend Kap. 13; *Dürre* und *Hungersnoth* Kap. 14—15; *Seuche* und *Jammer* aller Art Kap. 16. Denn das Feuer des Zornes hat Judahs Sünde entzündet, das ewiglich brennen wird. Verflucht der Mann, der sich auf Menschen verlässt und hält Fleisch für seinen Arm und mit seinem Herzen von Gott weichet. Der Thron seiner Ehre ist allezeit fest geblieben, aber die *Abtrünnigen müssen zu Schanden werden!* Die Weihe des Heiligthums ist von ihnen gewichen, die sabbathliche Ruhe geschwunden aus dem Leben, Feuergluthen in den Thoren, welche Jerusalems Paläste verzehren und nimmer verlöschen. Kap. 17. So finden wir, das Wort des Propheten geht wieder dahin zurück, von wo es ausgegangen, und das wird uns berechtigen, ein einheitliches Moment in diesem Redekreise anzunehmen, ihn als ein absichtlich so zusammengeordnetes Ganzes zu erkennen. Es stellt den Fall Israels dar, wie es reif geworden, dass die Gerichte des Herrn es zerschmettern. Und sie brechen ein. Es zerschellt an dem Felsen seines Heils, dass auch in seiner Verwerfung noch Jehovah es die Ehre gebe.

Folgen wir zunächst dem Propheten durch die mannigfach verschlungenen Pfade dieser Verkündungen, um aus der Erwägung seiner eigenen Worte die Kriterien zur Beurtheilung ihrer Folge zu gewinnen.

Erste Redegruppe.

Kap. 2—6.

Noch steht der Stab mit seinem Blätterschmuck und seiner wachen Blüthe vor dem Geistesauge des Sehers, und er ruft seinem Volke, einzugehen in die Weihen himmlischer Berufung, auf dass es den Segen seiner Verheissung erfahre. Folgt es dem lockenden Rufe? Anderes kündet des Propheten Wort. Es ist *treulos* dem Herrn seines Lebens 2, 1—3, 5. Den *Ruf zur Busse* 3, 6—4, 4 weiset es von sich, und erliegt so dem *Gericht*. 4, 5—6, 30.

Erste Weissagung.

ISRAELS TREULOSIGKEIT.

2, 1—3, 5.

Wir begegnen dem Propheten zuerst auf den Gassen der Gottesstadt Vs. 1. Da redet er zu allem Volke, und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des berufenen Erbes gehen an seiner Seele vorüber. Tage liegen hinter ihm voll seliger Wonne, jene Tage, als noch in treuer Liebe sich hingebend Israel die Wege seines Gottes wandelte. Vs. 2—3. Aber jetzt sind sie vorüber. Die Treue ist gebrochen. Der Berufung zum heiligen Priestervolke haben die Erwählten des Herrn nicht entsprochen. Vs. 4—21. Da ist kein Mittel, solche Schuld zu bergen oder zu beschönigen. Vs. 22—37. Die offene Schmach trifft das zermalmende Gericht der Verwerfung von dem Angesicht des Heiligen. 3, 1—5.

Mehr als andere Weissagungen trägt diese erste des Jeremias den Charakter der wirklichen *Volksrede*. Sie bietet uns ein Beispiel von der Weise, wie die Propheten überhaupt in der Kraft aus der Höhe zu Israel mögen geredet haben. Vernehmen wir zunächst die Worte selbst.

2,1 Da geschah das Wort Jehovahs zu mir also: Geh' und ruf' es aus
2 Jerusalem zu Ohren: Also hat Jehovah gesprochen: Ich gedenke dir der Huld deiner Jugend, deiner Brautschaft Minne, wie du mir nach-
3 gezogen in der Wüste, in einem Lande ohne Saat. Heiligthum war Israel Jehovah, seines Gewinnes Erstlingsfrucht. Alle, die es aufzehren, verschulden sich, Unheil fällt als Gewinn ihnen zu, Spruch
4 Jehovahs. Höret Jehovahs Wort, Haus Jakobs und alle Geschlech-
5 ter vom Hause Israels! Also hat Jehovah gesprochen: Was haben eure Väter an mir für Unrecht gefunden, dass sie sich fern von mir
6 gehalten und gingen dem Eitlen nach und wurden eitel? Und sprachen nicht: Wo ist Jehovah, der uns heraufgeführt aus dem Lande Aegypten, der uns durch die Wüste ziehen liess, durch ein Land voll Steppen und Abgründe, durch ein Land voll Dürre und Todesschatten, durch ein Land, in dem kein Mann gewandert und wo kein
7 Mensch gewohnt. Und doch bring' ich euch in ein Land voll Fruchtgefilde, aufzuzehren seine Frucht und sein Gut. Aber ihr kommt und verunreinigt mein Land, und habt zum Scheusal mein Erbe ge-
8 macht. Die Priester haben nicht gesprochen: Wo ist Jehovah? und die das Gesetz in Händen haben, kannten mich nicht, und die Hirten haben an mir gefrevelt, und die im Geiste reden geredet im Geiste Baals, und sind gewandelt hinter solchen her, die keinen Nutzen
9 haben. Darum will ich noch einmal rechten mit euch, Spruch Jeho-
10 vahs, und rechten mit den Kindern eurer Kinder. Denn wandert hin durch die Eilande der Khittäer und sehet zu, und nach Kedar sendet
11 und habt wohl Acht, und sehet, ob wie dieses je geschehen. Hat etwa der Nationen eine Götter je vertauscht? — und die sind doch nicht Götter. Aber mein Volk hat seine Glorie vertauscht um einen, der
12 nichts nützet. Staunet, ihr Himmel, darob, und schauert und starret
13 sehr, Spruch Jehovahs. Denn zweierlei Böses hat mein Volk gethan, mich haben sie verlassen — einen Quell lebendiger Wasser, Brunnen sich zu graben, Brunnen voll von Borsten, die das Wasser nicht be-
14 wältigen. Ist Israel ein Knecht, oder ist er ein im Hause Geborener?
15 Warum ist er zur Beute geworden? Ueber ihm brüllen Leuen, erheben ihre Stimme, da machen sie sein Land zur Wüste, seine
16 Städte verbrannt, dass keiner sie bewohnt. Dazu noch weiden die in
17 Nof und Tachpanês geboren dir ab den Scheitel. Ist's nicht das, was solches dir thut, dass du verlassen Jehovah, deinen Gott, zur Zeit, da
18 er dich ziehen liess auf dem Wege? Und nun, was hast du mit dem Wege nach Aegypten, die Wasser des Siris zu trinken? und was du
19 mit dem Wege nach Assur, zu trinken die Wasser des Stroms? Dein Böses wird dich züchtigen und dein wiederholter Abfall dich strafen, und dann erkenne und siehe, wie böse es und bitter, dass du Jehovah, deinen Gott, verlassen, und keine Furcht vor mir an dich gekommen,
20 Spruch des Herrn, Jehovah Zebaoth. Denn aus dunkler Vorzeit her

hab' ich dein Joch gebrochen, zerrissen hab' ich deine Bande, und doch sprichst du: Ich mag nicht dienen! Denn über jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum giebst du dich Preis als Hure! Und ich hatte dich bepflanzt mit Edelreben, sie alle Saat der Wahr- 21 heit, aber wie hast du dich mir gewandelt in Ranken fremden Weinstocks! Denn wenn mit Natrum du dich wüschest, und nähmest dir 22 viel Lauge, voll von Flecken bleibt deine Schuld vor meinen Augen, Spruch des Herrn Jehovah. Wie magst du sprechen: Verunreinigt 23 hab' ich mich nicht, bin nicht gewandelt hinter den Baalim her. Siehe deinen Weg im Thale, erkenne, was du gethan hast — eine Kameelstute, leichtfüssig, ihre Wege kreuzend; eine Wildeselin, der Wüste 24 gewohnt, wann in der Brunst ihrer Seele sie nach Luft schnauft, ihre Begattung, wer mag sie hindern? Alle, die nach ihr suchen, brauchen sich nicht zu ermüden, in ihrem Monde finden sie sie. Wehre ab von 25 deinem Fuss die Blösse, und den Durst von deiner Kehle! Und du sprichst: Vergeblich, nein! Denn Fremde habe ich lieb und will ihnen nachlaufen. Gleich der Schaam des Diebes, wenn er ertappt 26 wird, also schämet sich das Haus Israels, sie, ihre Könige, ihre Fürsten und ihre Priester und ihre Propheten, da zum Holze sie spre- 27 chen: Mein Vater bist du, und zum Steine: Du hast mich geboren. Denn mir haben den Nacken sie zugewandt und nicht das Angesicht und — sprechen zur Zeit ihres Unglücks: Stehe doch auf und hilf uns! Und wo sind denn die Götter, die du dir gemacht hast? Sie 28 stehen auf, ob sie dir helfen in der Zeit deines Unglücks! Denn die Zahl deiner Städte — das sind deine Götter, Judah! Warum wollt 29 mit mir ihr rechten? Ihr alle habt gefrevelt an mir, Spruch Jehovahs. Zu nichts hab' ich eure Kinder geschlagen, Zucht haben sie nicht an- 30 genommen. Euer Schwerdt hat eure Propheten gefressen wie ein verderbenbringender Löwe. Das Geschlecht ihr! Sehet Jehovahs 31 Wort: Lag ich denn als Wüste da für Israel, oder als ein Land voll tiefer Finsterniss? Warum doch haben sie gesprochen, mein Volk: Wir schweifen frei umher, kommen nicht noch einmal zu dir! Ob eine 32 Jungfrau wohl ihres Schmuckes vergisst, eine Braut ihres Gürtels? Aber mein Volk hat meiner vergessen — Tage ohne Zahl! Wie schön 33 richtest du deinen Weg, Minne zu suchen! Darum hast du auch das Unglück kennen gelehrt deine Wege. Auch an deinen Säumen fin- 34 den sich blutige Malzeichen von den Seelen Armer, Unschuldiger — nicht beim Einbruch hast du sie betroffen, sondern über alle dem. Und du sprichst: Denn ich bin unschuldig, nur hat seinen Zorn er 35 abgewandt von mir. Siehe, ich will ins Gericht gehen mit dir, weil du gesprochen: Ich habe nicht gesündigt. Was läufst so sehr du 36 fort, wechselnd deinen Weg zu gehen? Auch von Aegypten wirst du Schmach nur ärndten, wie Schmach du geärndtet von Assur. Ja auch 37 aus dessen Bereiche wirst du fortgehn, und — mit deinen Händen über

deinem Haupte. Denn verachtet hat Jehovah die, auf welche du ver-
3,1 trauet, und dir gelingt's mit ihnen nicht! Heisst's doch: Siehe, es entlässt ein Mann sein Weib, und sie ist von ihm gegangen und eines andern Mannes geworden, wird er noch einmal zurückkehren zu ihr? Wiche nicht jeder Schein von Weihe von solchem Lande? Und du hast gehuret mit vielen Buhlern, und solltest dich zu mir kehren?
2 Spruch Jehovahs. Erhebe deine Augen auf die Höhen und siehe! Wo hast du dich nicht schänden lassen? An den Wegen sassest du, lauernd auf sie, wie ein Beduine in der Wüste, und entweihest das
3 Land mit deiner Hurerei und mit deiner Bosheit. Da werden Regengüsse versagt, und der Spätregen fiel nicht ein. Aber dir ist die Stirn
4 eines Hurenweibes geblieben, du wolltest dich nicht schämen. Hast nicht von jetzt ab du gerufen: Mein Vater mir, der Genosse meiner
5 Jugend bist du! Sollte denn auf ewig er nachtragen, es bewahren für immer? Siehe, du hast's geredet, und thust der Bosheit Werke und überkommst es.

Keine gar freundlichen Klänge für Israels Leben, welche hier von den Lippen des Propheten dringen. Versuchen wir es, sie uns nach allen Seiten hin durchsichtig zu machen.

KAPITEL II.

1. Vs. 1.

Wenn die Ueberschrift einerseits den Inhalt der ganzen weiteren Rede nicht blos als empfangen darstellt von dem Geiste aus der Höhe [ויהי אלי], sondern zugleich als Träger einer Selbstoffenbarung Gottes [דבר יהוה], so verknüpft sie andrerseits denselben mit dem vorangehenden Bericht über die prophetische Mission des Jeremias [ויהי]. Seine Verkündung ist die erste, unmittelbare Folge desselben.

2. Vs. 2—3.

Der Prophet vernimmt das Wort Jehovahs, wie das Volk von Jerusalem er erinnern solle an die Zeiten seiner besseren Vergangenheit, da in Liebe es sich zum Herrn seines Lebens gewandt Vs. 2, und liebend er zum Volke es erkoren Vs. 3.

Vs. 2. Zum Dienste stand er gerüstet, bereit, hinauszuziehen *die* Bahn, die das Gebot des Herrn ihn weisen wird. 1, 7. 17. Da ruft ihm die Stimme von oben, die Heimath zu verlassen, die süsse Gemeinschaft mit dem Kreise seiner

Lieben [Gen. 12, 1], und auszugehen als Bote himmlischer Kunde [Mr. 16, 15]. Das Ziel bestimmt sich aus dem Zwecke seiner Rede: Jerusalem, die Gottesstadt. Wir dürfen ja voraussetzen, die Berufung des Jeremias sei in Anathoth erfolgt. Dort finden wir noch später ihn wirken. Von da aus soll er in den Mittelpunkt des Gottesreiches, an das Herz des theokratischen Lebens treten. Freilich liegt auf dem הלוך nicht gerade aller Nachdruck. Es ist dies weder durch die Analogie von זכור Ex. 20, 8, noch durch die Voraussetzung einer Ellipse des verbi finiti [Gesenius, Lehrgeb. S. 782] für gleichbedeutend mit לכה zu erachten, sondern eben die Form bezeichnet das Gehen als durchaus untergeordnetes Moment für die Verkündigung, als Vorbereitung zum Reden, wie 3, 12. 2 Sam. 24, 12. Darum gedenkt der Befehl auch sogleich der *Ohren* Jerusalems. Dass dies mehr, als was die chaldäische Version עמא די בירושלם sagt, mehr auch, als Calvins *omnes incolae*, wird dem nicht zweifelhaft sein, der einmal erwogen, warum das Wort des sich Offenbarenden Jes. 5, 9. 22, 14 in den *Ohren* des Propheten, und der dann das Gericht des Heiligen in Israel begreift, dessen Vollzug dem Jesajah Jes. 6, 10 anheimgegeben: ואזניו הכבד und פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע. Das Ohr ist da sicher des Herzens Pforte, *dem* gilt, was durch das Ohr eingeht, und es muss demnach ein wichtiges, bedeutsames Wort sein, das nachdrücklich betont und möglichst eindringlich gemacht werden soll (Hi. 33, 16), von dem kein Laut sich verlieren möchte, Hi. 33, 8. 4, 12. Apok. 2, 11. Ist aber von vernehmenden Ohren die Rede, so haben wir an eine Person zu denken. Als eine solche erscheint im Weiteren Jerusalem überall, und zwar als *Weib*. Wie sonst sie Tochter Zions heisst 4, 31, wie sie als Mutter der elenden Bewohner trauernd zur Erde sitzt, Jes. 3, 25. 26, so erscheint sie nicht selten als Braut, als Gattin des Herrn, Hos. 1—2. Es ist das der tiefste Ausdruck für das Bundesverhältniss, dessen Weihen Israels Dasein verklären sollten, die Welt des Heils aus seinem Schoosse zu gebären. Dadurch wird dem Gehen des Propheten nach Jerusalem sogleich der geistige Hintergrund gesichert. Er ist Gesandter

an das erwählte Bundesvolk. Und zwar heisst es ihm ירושלם, und schon der Klang des Namens mahnt ihn an sein Ziel. Die erkorene Gemeinde Gottes soll das Wort des Herrn aus des Propheten Munde sich zu Herzen nehmen, auf dass sie wahrhaft werde, was ihr Name sagt, *Friedensgründung;* soll die Wege des heiligen Gottes erkennen, diedahin er die Seinen führt. Darum wird es uns doppelt bedeutsam, wenn Jerusalem hier als Weib auftritt. Denn wir sehen sie in Bezug zu dem Weibessaamen, der der Schlange den Kopf zertreten wird Gen. 3, 15. Des Propheten Rede geht hinaus auf Israels *messianische* Bestimmung.

Was sagt da der Herr? *Ich habe dir gedacht,* so hat er gesprochen. Der Mund des Sehers referirt, was er vernommen aus dem Gesicht der Offenbarung, vgl. Hi. 4, 12 ff. Man fragt, in welcher Absicht dies Gedenken? Eine doppelte wäre möglich, entweder zum Frieden dir, oder zum Gericht. Warum hast du mein vergessen? — das ist die Stimme der tiefsten Klage menschlichen Wehes Ps. 42, 10. Da ist das Gedenken des Herrn an die Elenden das Aufstrahlen seiner rettenden, erlösenden Gnade Ps. 132, 1. Aber wo der Frevel der Erde zum Himmel schreit, da gedenkt seiner die Rache des heiligen Gottes Ps. 137, 7. Wie ist es hier? Das ist wahr, eine werkthätige Bezeigung seiner Liebe hält Jehovah Vs. 3. 31 dem Volke vor, und das könnte den Gedanken empfehlen, er habe zum Guten der Haltung Israels gedacht (vgl. Neh. 5, 19), habe reichlich ihm vergolten die Hingebung und Treue, die einstmals es ihm erwiesen. Auch da wäre wieder eine zwiefache Wendung des Gedankens denkbar. Die eine: du hast nicht vergeblich mich verehrt, hast Wohlthaten ohne Maass von mir empfangen, aber mit Undank sie gelohnt. Hattest du irgend eine Ursache, von mir abzufallen? — Die andere: Jetzt gehst du hartem Geschick entgegen, die Strafe deiner Untreue hat dich ereilt. Aber doch halte ich mir in der Erinnerung meine einstige Wohlthat; und, dass ich sie vollende, sollst zwar du, aber auch diejenigen gezüchtigt werden, welche die Ruthen meines Zornes [Kimchi]. Ob das Eine oder das Andere annehmbar? Das Erste nicht. Denn wir

fühlen freilich noch in der Erinnerung die Macht des Eindrucks ohne Gleichen nach, als am Charfreitag in der Sixtinischen Kapelle die Improperien, jenes Wechselgespräch zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde[1], markdurchschütternd uns ergriffen, mit dem der römische Festritus auf Grund der Stelle Mikh. 6, 1—6 das Leiden Christi feiert. Was habe ich dir gethan, mein Volk, und womit dich beleidigt? Das sage mir — so könnte der Herr auch hier sprechen zu Israel, vgl. Vs. 5. Aber wäre das wohl der natürliche Weg, dass da von einer *Vergeltung* der grossen Liebe Israels die Rede wäre? Hätte nicht vielmehr die Fülle der Güter anhebend dargereicht werden müssen, welche dem Volke das Bekenntniss abnöthigten: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns *zuerst* geliebt? — Doch auch das Andere nicht. Noch ist von keinem Strafen, noch ist von keinen Züchtigern die Rede. Wer wollte dem Wortlaut solchen

[1] Vielleicht ist die Stelle nicht ungeeignet, dasselbe mit Absehung von der formalen, überaus zum Herzen sprechenden Anordnung mitzutheilen. *Popule meus, quid feci tibi? aut in quo contristavi te? Responde mihi. Quia eduxi te de terra Aegypti, parasti crucem Salvatori tuo.* Der dreisprachige Chor antwortet darauf: *Sanctus deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis, miserere nobis. — Quia eduxi te per desertum quadraginta annis, et manna cibavi te et introduxi te in terram satis bonam: parasti crucem Salvatori tuo. — Quid ultra debui facere tibi, et non feci? Ego quidem plantavi te vineam meam speciosissimam, et tu facta es mihi nimis amara: aceto namque sitim meam potasti, et lancea perforasti latus Salvatori tuo. Ego propter te flagellavi Aegyptum cum primogenitis suis, et tu me flagellatum tradidisti. Ego te eduxi de Aegypto, demerso Pharaone in mare rubrum, et tu me tradidisti principibus sacerdotum. Ego ante te aperui mare, et tu aperuisti lancea latus meum. Ego ante te praeivi in columna nubis, et tu me duxisti ad praetorium Pilati. Ego te pavi manna per desertum, et tu me cecidisti alapis et flagellis. Ego te potavi aqua salutis de petra, et tu me potasti felle et aceto. Ego propter te Chananaeorum reges percussi, et tu percussisti arundine caput meum. Ego dedi tibi sceptrum regale, et tu dedisti capiti meo spineam coronam. Ego te exaltavi magna virtute, et tu me suspendisti in patibulo crucis. S. Missale Roman. ex decr. Conc. Trid. restitutum. Venet.* 1709. Fol. p. 133 ff. [*Feria VI in Parasceve*]. Wer möchte nicht den Tiefsinn bewundern in der Wahl dieser Contraste, wer nicht bedauern, dass dem evangelischen Ritus sie verloren! Ein Stück des Ganzen ist in der Bunsen'schen Liturgie zur Feier der stillen Woche aufgenommen S. 529 und hat da wohl seine Wirkung noch nie verfehlt.

Bezug entnehmen? — So bliebe die weitere Möglichkeit, das Gedenken der Vorzeit zum Gericht, und zwar in dem Sinne: Ich halte dir's zum Vorwurf vor, wie viel Gutes ich dir gethan, erinnere dich an die alten Wohlthaten, dass den traurigen Wechsel der Jetztzeit du erkennest, vgl. Ez. 16, 3. 22. Hos. 2, 15. Doch auch das kann's nicht sein, da der Gegensatz im Folgenden vielmehr auf ein früheres Thun Israels hinweist, das mit dem jetzigen contrastire. Aber wozu auch solche Beschränkung des Bezuges? Der allgemeine Wortlaut fordert einen allgemeineren Gedanken, und das dem זכרתי beigefügte לך lässt Israel wohl interessirt sein bei der Erinnerung, drängt indess dies Interesse nicht aus der Gegenwart weg. Wie denn also? Die Entscheidung hängt an der Beziehung, die den Worten חסד נעוריך und אהבת כלולתיך wir zu geben haben. Entweder, so sagt man, meinen sie das Mitleid, die Gnade des Herrn für die jugendliche Volksgemeinde Israel, oder umgekehrt deren Liebe zum Herrn. Welches ist das Wahre? Achten wir auf den Fortgang der Rede, so ist לכתך וגו' sichtlich etwas, das von dem Volk gethan. Es folgte durch die Wüste trotz Mangel und Noth seinem Gott. Dann erst lesen wir Vs. 3 von einem Segen, der wohl kaum ausser Verbindung mit jenem Thun steht. Ist dies, so wird man geneigt sein, die Fassung von der Liebe des Volks zu Gott vorzuziehen. Jehovah gedenkt der ersten Liebe (Apok. 2, 4), in der Israel ihm zum Weibe ward (Jes. 50, 1). Doch dem soll ein Zwiefaches entgegen stehen. Einmal die Geschichte — Israel war vom Anbeginn seiner Berufung an ein halsstarriges Volk, Deut. 9, 6. 24. Jes. 48, 8. Am. 5, 25. 26. Ps. 106, 7. Sodann, dass dem in Sünden versunkenen Geschlecht der Prophet seine Verdienste vorführe, das ist, meint Venema, *contra omnem rationem et scopum sermonis*. Ein eigenes Argument. Warum sollte denn nicht der Herr hier der besseren Zeiten des Anfangs gedenken, wenn er den Contrast der Gegenwart hervorheben wollte? Oder steht denn das sogleich damit fest, dass er um dieser Liebe willen das Volk erwählt, dass es nicht Gnade war, die es zu seinem Eigenthum gemacht? Das Andere aber anlan-

gend, so weist die Geschichte allerdings trotz aller Versündigung doch auch eine hohe Begeisterung auf für des Herrn Reich. Das Lied vom Schilfmeer ist ein voller Erguss dieser Stimmung, und der Opfermuth, mit welchem zu dem Bau des heiligen Zeltes alle williglich brachten, was von Gold und Silber, von Edelsteinen und Geweben sie besassen Ex. 35, 21 ff., und mehr brachten als zum Werke Gottes noth war Ex. 36, 5, zeigt, dass sie kein flüchtiger Rausch des Augenblicks gewesen. Wir brauchen nicht erst auf das Verlassen der Fleischtöpfe Aegyptens Ex. 16, 3 auszusehen, oder das Folgen seiner Führung Ex. 13, 21. Die Erwählung selbst zeugt für die Liebe. Denn sie ist ja Werk der Liebe, die nimmer trüget. Und damit löst sich sogleich die ganze Frage. Sie ist ja nichts mehr, denn eine leere Abstraction, an der man sich auch bei Gelegenheit der Worte Davids in der Todtenklage auf Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 26: נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים, wunderlicher Weise entsetzlich abgemüht hat. Uns will immer wieder da jene Frage des tibetanischen Eseltreibers in den Sinn kommen, der zu dem so schön von der Liebe redenden Missionar sich mit den Worten wandte: Ja, was denkst du, was ist süsser, lieben oder geliebt werden? Hatte Jehovah Augen zu sehen, dann konnten die Herzen seiner Erwählten ihm nicht verborgen sein, und seine Liebe hätte Gegenliebe wecken müssen. Man würde an sich mit dem ἔλεος νεότητός σου der LXX den Gedanken vollkommen berechtigt verbinden, den Chrysostomus ausdrückt: λέγει τοίνυν, ὅτι ἄνωθεν πολλῆς τῆς κηδεμονίας ἀπήλαυσας. Allein es begriffe sich weder der markirte Abschnitt der Rede Vs. 4 ff. danach, noch wäre einzusehen, warum blos von der Gnade Jehovahs für Israels *Jugend* die Rede. Grosses war es, wenn seine Vorsehung das Volk geleitet durch des Schilfmeers Wogen, und Israel hat mit dem Gesange es gefeiert: נחית בחסדך עם זו גאלת Ex. 15, 13, Grosses, wenn die Wolken- und Feuersäule ihm den Weg gebahnt durch die unwirthsame Wüste, wenn vom Himmel er dem Hunger Speise gab, die elende Knechteschaar sich weihete zum Eigenthum. Aber hat er damit aufgehört, sich zu ver-

herrlichen an dem Berufungsvolk? — Darum sind denn auch die Worte נעוריך und כלולתיך noch näher ins Auge zu fassen. Die Zeit der Jugend heisst Hos. 2, 17 ausdrücklich die Zeit des Auszugs aus Aegypten, jung Israel, da dorther sein Gott es rief Hos. 11, 1. Doch blosse Zeitbestimmung soll es wohl nicht sein. Die parallel stehende Brautschaft führt zu einem andern Moment. Schon das Wort כלולות weist darauf hin. Es ist kein Denominativum von כַּלָּה Braut und hat so wenig als dieses selbst mit dem Bekränzen etwas zu thun, sondern Kimchi's Anlehnung an מכלל יפי Ps. 50, 2, durch מַכְלֻלִים Ez. 27, 24 empfohlen, gleichviel ob man dann auf den vollendeten Schmuck sieht, in dem dem Brautbett die Jungfrau zugeführt werde, oder darauf, dass als Braut sie in der Vollendung der weiblichen Natur dasteht, bestätigt sich in der Version der LXX *ἀγάπης τελειώσεώς σου*. Erklärte dies Chrysostomus nach seiner Auffassung recht: *ἀντὶ τοῦ τελείως σε ἠγάπησα, πᾶσαν πρόνοιάν σοι νείμας*, so führt die Vergleichung des *τελειοῦν* im Hebräerbrief uns ganz ein in das Verständniss des Zaubers, der dem bräutlichen Wesen inhaftet. Heisst Israel Jehovahs Braut, so ist es die Weihe priesterlicher Verklärung, die dazu sie erhoben. Kimchi verweist mit Recht auf die rabbinische Vorstellung, dass Moses am Sinai dem Herrn die Erkorene als ihrem Könige und Bräutigam entgegen geführt Ex. 19, 17, und das Ziel aller Führungen Israels am Tage des Heils fasst der Prophet Hoseas 2, 18 ff. wiederum darin zusammen, dass Jehovah der erlösten und beseligten Gemeinde sich verlobe auf ewig in Gerechtigkeit und Gericht, in Barmherzigkeit, Gnade und Wahrheit, auf dass dann *ihn sie erkenne*. Damit gewinnen wir für das אהבת כלולתיך einen ganz anderen Gesichtspunkt, als den glühenderen Affect, den nach Ez. 16, 3 Hieronymus hier mit der Bemerkung insinuiren wollte: *Quo enim needum potiti sumus, magis ut potiamur appetimus.* Es ist vielmehr die Liebe, mit welcher die Braut dem Bräutigam sich hingiebt, die volle, selige Einigung, von der das Lied der Lieder singt Hohel. 8, 6: Stark wie der Tod ist Liebe, hart wie die Hölle Eifer, ihre Gluthen Feuergluthen, Flammen Jahs — die vollendete Dar-

stellung der ewigen *Weiblichkeit.* Ist Israel Weib, so stand es auf der Höhe seiner Berufung, da es einging in die bräutliche Feier der Bundesweihe, vgl. Jes. 62, 5. Dessen gedenket der Herr. Damals blühete Aharons Stab über seines Volkes Leben. Jetzt liegt welk er und gebrochen da. Deuten wir also, dann fällt natürlich eine bestimmte Fixirung der Zeit für den Brautstand von selbst hinweg, der Zug vom Schilfmeer bis zur Bundschliessung am Sinai (Ez. 16, 22) füllt den Gedanken nicht aus, wie die so nachdrücklich hervorgehobene Wüstenführung zeigt, die daran erklärend sich anschliesst. Die Zeit der keuschen, bräutlichen Liebe währte so lange, als Israel mit dem Sänger des Heiligthums sprechen konnte: Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Gott, zu dir! Meine Seele durstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich dahin kommen, dass ich Gottes Angesicht schaue? Ps. 42, 2—3. Aber dann werden wir auch die Zeit der *Jugend* noch in einem idealen Lichte anschauen müssen. Sie wird die frische, ungebrochene Kraft des Lebens bezeichnen Ps. 127, 4, das Grünen seines Fleisches Hi. 33, 25.

Und nun sehen wir zurück auf den Gedanken überhaupt. Was ist es also, dessen der Herr gedenket dem verworfenen Geschlechte des Propheten. Es ist die Zeit der gegenseitigen Liebe, der innigen Gemeinschaft, da Israel Jehovah seinen Gott, Jehovah Israel sein Volk noch nannte, welche ihn drängt, die ganze Fülle der Seligkeit dem Elende gegenüber zu stellen, in dem jetzt sie vergehen. Ein wundersam schöner Ausdruck befasst dem Propheten diese Seligkeit. Wie du mir nachzogst in der Wüste, sagt er, in Landen ohne Saat. Appositionell hinzugefügt, liegt in לכתך אחרי der Erweis gegenseitiger Liebe, das worin am *vollsten* sie sich offenbart. Israel folgte willig dem Herrn seines Lebens vgl. Vs. 6, ob auch auf dornichten Pfaden. Jehovah brach ihm Bahn durch alle Bedrängniss und Gefahr. Ex. 15, 13. Einseitig wie Chrysostomus wollen das letztere Moment wir nicht geltend machen: *'Εν τούτῳ ἔλεον ἐπεδειξάμην, ἐν τῷ ποιῆσαι ἐξακολουθῆσαί μοι, ἐν τῷ προηγεῖσθαί σου, ἐν τῷ ἀπιέναι καὶ προετοι-*

μάζειν καταγώγια ἐν γῇ μὴ σποϱίμῃ. Aber ebensowenig ist es zu übersehen. Die Wüste ist alles Elends Gipfel, das tiefste Wehe der Erde, die bitterste, finsterste Noth. Aber Jehovahs Licht bricht ihre nachtenden Schatten, er lässt Himmelsklarheit aufstrahlen über jedes Dunkel, vgl. Hi. 33, 28—30. Die Feuer- und Wolkensäule des Wüstenzuges sind jenes Erbarmens Symbole. Ps. 105—106. Je schauriger das Wüstendunkel, um so süsser der Strom beseligenden Lichtes, dessen Genuss Israels Sänger aussprechen darf: Und ob ich schon wanderte im finstern Thal, fürchte ich kein Unheil, denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich. Ps. 23, 4. Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln, er weidet mich auf *grüner Aue* und führet mich zu *frischen Wassern.* Vs. 1—2. Und dieser Nachdruck steigert sich in dem מדבר parallelen Glied: בארץ לא זרועה. Nicht nur verödet und verlassen heisst die Wüste da. Sie ist Land, das gar noch keine Saat empfangen, ganze, ungebrochene Wildniss. Israel fragte nicht nach Saat und Aerndte, sein Gott bereitete ihm das Mahl. Denn — er sättigte sie mit Himmelsbrod, er öffnete den Fels, da flossen Wasser, Bäche strömten durch die dürre Wüste. Ps. 105, 40 f.

Vs. 3. Der Erinnerung an das ursprüngliche Verhältniss seliger Gemeinschaft zwischen Jehovah und seinem Volk reiht sich die Frucht an, welche für Israel daraus erwuchs, um sie dann zum Maasse zu machen, an welchem die Gegenwart sich und ihre Geschicke bemesse.

Ein *Heiligthum* war Israel dem Herrn. קדש will mehr sagen als עם קדש Deut. 26, 19. Wäre dies das Volk, in dessen *nationaler* und *politischer* Verknüpfung das Licht himmlischer Berufung wiederstrahlt, so bezeichnet jenes allgemeiner die *ganze Substanz seines Lebens* als *durchleuchtet* von den Weihen der Ewigkeit. Daher umschreibt es Jarchi durch die Vergleichung כתרומה, wie die Priestergabe, und wir werden aufs Neue hier gemahnt an den wachen Mandelstab im ersten Gesicht des Propheten. — Bestimmen wir mit Recht das Wesen des Parallelismus der Rede im Hebräischen dahin, dass in ihm das Wogen der Gedanken sich spiegele,

welche zu grösstmöglicher Klarheit hindurch sich ringen, so wird ראשית תבואתה den Begriff des Heiligthums concreter fassen müssen. *Erstling seines Ertrages* kann Jehovah Israel nicht nennen als den Erstgeborenen Gottes Ex. 4, 22, der allen übrigen Völkern voran seine Huld geniesse [Theodoret] — denn wie möchten diese תבואה heissen für Gott? — sondern es liegt dem eine Vergleichung zu Grunde. Wie die Erstlinge jeglicher Aerndte dem Herrn gehörten als heilige Spende (Ex. 23, 19. Num. 18, 12—13), so ist Israel sein Eigenthum. Wer es ihm gespendet? Die Beziehung des Suffixes in תבואתה auf ליהוה lässt das nicht zweifelhaft. Israel ist die süsse Frucht *seiner* Mühen, in seiner Gnade hat er es geführt auf seines Weiheglanzes Aue. Ex. 15, 12. Calvin deutet nun weiter das Bild: *Non impune comedent profani has primitias, quae mihi dicatae sunt.* Die Erstlingsgaben durften ja nur die Priester geniessen. So sollen auch Israel nur priesterliche Hände berühren, *heilige* Schaaren nur Träger seiner Rache an ihm sein. Denn wer das Eigenthum des Herrn anrührt, rührt seinen eigenen Augapfel an Sakh. 2, 12.

Das ist das letzte Glied der Kette, in dem der Gedanke sich erschöpft. In כל אכליו ist deutlich Israel Object, nicht die Erstlingsfrucht, und daher auch das Essen kein naturgemässer Act. Essen ist im Bilde das Verschlingen mit Gewalt, mit Kriegesweh Jes. 9, 11, aufreiben überhaupt und gänzlich verderben 10, 25. 50, 7. — Wer an dem Heiligen sich vergreift, verschuldet sich. Gerade von dem Essen der Priesterspenden durch Ungeweihete steht אשם auch Lev. 5, 14—16. 22, 15—16. Jedes Gelüsten also, an Israels Herrlichkeit irdisches Verlangen zu sättigen, das ist ein Frevel, dem das Gericht nicht ausbleibt. Jes. 10, 5 ff. 2 Kön. 18, 29. Böses dringt auf sie ein, wälzt sich hin zu ihrer Versündigung Stätte [אליהם]. — Die Frage kann nicht unberechtigt sein, ob das nur der Vergangenheit gegolten, oder ob es annoch gilt. Lesen wir Vs. 26 ff. 37. 3, 5 das Verwerfungsurtheil, dass der Herr jetzt preisgebe das einst erwählte Volk, so werden wir geneigt sein, die Imperfecta als die Dauer in der Vergangenheit bezeichnend anzusehen. Aber sachlich ange-

messener ist doch die lebendige Vergegenwärtigung des Vergangenen, welche berechtigt die gleiche Erfahrung immerdar vorauszusetzen. Nur so versteht sich der Abschluss des Satzes in dem נאם יהוה, versteht sich auch, warum bis hierher die Haftare ausgedehnt. Und gerade das wirft auf die Währung des ganzen Abschnitts ein sehr bedeutsames Licht. Denn es ist doch, als sollte darin das Kampfesgetose beschwichtigt werden, in dem des Herrn Bote, der Träger seines Geistes, mit der irdischen Gewalt des gefallenen Israels stand.

3. Vs. 4—21.

Israels Treubruch bildet den Gegensatz zu jener nun vergangenen Herrlichkeit des Anfangs. Der *blühende Mandelstab* ist *nicht mehr* das Banner, darunter des Herrn Volk sich schaart zum Kampfe wider die Welt, die Thore seiner Feinde zu besitzen. Bereits die Väter wichen von der ersten Liebe und verliessen *den* Gott, der sie eingeführt in den Segen Kanaans, und entweihten das Land der Verheissung durch den Abfall von ihm. Vs. 4—7. Denn auch die, welche leitend dem Volke vorangehen sollten und das heilige Gottesleben wach erhalten in seiner Mitte, wurden ungetreu, so dass er hadernd mit dem sündigen Geschlecht seiner ewigen Gottheit ungebrochene Macht an ihrem *Verderben* bethätigen muss. Vs. 8—9. Selbst heidnische Nationen sind so tief nicht gesunken, Götzen gegen Götzen zu tauschen. Waren sie gleich gottverlassen, ihren *Götzen* blieben sie wenigstens doch treu. Israel dagegen begeht das himmelschreiende Unrecht: den Gott seiner Väter vertauschte es gegen nichtige Bilder von Menschenhand, das Leben gegen den Tod. Vs. 10—13. Ist es da ein Wunder, wenn auch er das Volk verlässt, wenn das freie, einst glückliche Volk zum Knechte ward? wenn Löwengebrüll es umdröhnt, und seine Städte zerstört und menschenleer geworden? Aegypten thut noch einmal ihm die bitterste Schmach an. Vs. 14—16. Denn zu des Nil und Eufrat Wassern zogen sie, ihr Leben da zu suchen, anstatt bei Jehovah, des wahren Lebens einzigem,

ewig frischem Quell, und ihr Abfall ward so ihnen zur Rache des Frevels selbst, der Weinberg Gottes muss voll fremder Reben stehen. Vs. 17—21.

Sehr bedeutsam tritt diese Rede der Parasche מסעי Num. 33—36 als Haftare gegenüber. Dort zählt der Gesetzgeber die Stationen auf, wo Israel während seines Zuges aus Aegypten nach dem Verheissungslande sich gelagert hatte, beschreibt des Landes Gränzen und die Weise seiner Vertheilung, sondert die Leviten- und Freistädte aus und sichert jedem Stamme sein Gebiet auch bei der weiteren nationalen Entwickelung Israels. Das waren Jehovahs Wege vor Zeiten mit dem erwählten Volk. Dieses selbst aber folgt jetzt ganz andern Wegen, es geht die verschlungenen Pfade des Verderbens. Darum statt des einstigen Glücks nun Tod und Gericht: ein Gericht, vor dessen finsterer Gewalt jedes Zeichen eines früheren Segens schwindet, Tod, hinter dessen Nacht kein Morgen aufdämmert.

Vs. 4. Es muss etwas *Allgemeines*, das die Rede des Propheten im Weiteren bestimmend nachwirkt, vorangegangen sein. Das zeigt der neue, so scharf betonte Anfang und der Aufruf Israels, dem sinnend nachzugehen, was aus dem anfänglichen Zustand geworden. Und zwar wird das ganze Haus Israel mit allen seinen Geschlechtern aufgefordert zu hören, die grösste Allgemeinheit der Berufenen. Warum so nachdrücklich sie *alle?* Wäre das nur ein Zeichen des Freimuths, der dessen sicher, dass keine Entgegnung folge (Calvin), der darum kühn jedes eigne Urtheil der Hörer herausfordere (Chrysostomus), so würden wir einmal ja ein besonders *freimüthiges* Wort im Folgenden zu erwarten haben, und dann weder die Scheidung dieser gesammten Menge in *Jakob* und *Israel*, noch ihre Benennung als *Haus* begreifen. Auf ein Andres führt das Verhältniss des שמעו דבר ה׳ zu קראת באזני ירושלם Vs. 2. Das Hören ist demnach das zu Ohren und zu Herzen Nehmen, das vgl. Jes. 6, 9—10 die Rückkehr wirkt zum Herrn und das Genesen, ein andres Pniel Gen. 32, 30. Analog ist die Anrufung von Himmel und Erde Jes. 1, 2. Deut. 32, 1, sofern sie mit Israels Geschick

verflochten. Menschlich Unbegreifliches wird also eingeführt, und auch hier giebt das דבר ה׳ den inneren Grund für die niederschmetternde Gewalt des zu Hörenden. Von *ihm* sollen sie zermalmt werden. Darum werden sie aufgerufen, alle, alle, auf dass keiner unberührt bleibe von den Schauern des drohenden Gerichts, und ein jeder es erfahre, dass Jehovah der Herr ist. Ez. 37, 12—14.

Werden בית יעקב und בית ישראל unterschieden, so kann der Zusatz כל משפחות bei dem letzteren nur so lange eine Begünstigung der Meinung von J. D. Michaelis, dass die an Judah sich anschliessenden Reste der zehn Stämme mit ihm bezeichnet, abzugeben scheinen, als man übersieht, dass die Scheidung Israels nach diesen beiden Seiten durchaus nicht selten und auch da sich findet, wo an die zehn Stämme als solche gar nicht gedacht werden kann, wie Ps. 114, 1—2. Die Basis des Unterschiedes wird uns am klarsten Jes. 48, 1, wo dem בית יעקב appositionell הנקראים בשם ישראל beigefügt ist. Denn heisst das Haus Jakobs Israel, so ist ihm des Propheten Zuruf Jes. 2, 5 בית יעקב לכו ונלכה באור ה׳ zur Kraft des Lebens geworden, der Herr verbirgt sein Angesicht nicht mehr vor ihm Jes. 8, 17. Wie in der Geschichte des Patriarchen die beiden Namen Jakob und Israel zu einander stehen, so auch in der seines Hauses. Haus Jakobs ist das Volk in seiner irdischen Erscheinung als Nation unter den Nationen, abgesehen von der Weihe seiner Berufung. Das Eingehen in diese macht es zum Israel. Deut. 33, 4—5. vgl. Vs. 1. Jes. 10, 20. So antwortet der Verfasser des Buchs Kusari auf die Frage, warum Gott 2 Sam. 23, 1 אלהי יעקב heisse, ganz entsprechend: כי התחבר אל יעקב ואל בני יעקב דבר האלהים והנהיג אותם ועשה נפלאות. Demnach sagt auch hier das zweite Glied des Parallelismus mehr, als das erste. Hören soll das ganze Volk, das aus Jakobs Lenden geboren, hören alle Geschlechter, die des Gotteskämpfers Saamen und damit Erben der göttlichen Verheissung, ein Segen zu werden den Völkern der Erde. Jer. 31, 1. Wie steht es um die Erfüllung *ihres* Berufes? Der Prophet zeigt den *gänzlichen* Abfall *Aller*. Doch sollte in משפחות nicht noch eine besondere Nüance des

des Gedankens liegen? Wir finden Ps. 22, 28 מ׳ גוים neben כל אפסי ארץ die grösste Allgemeinheit bezeichnend, wie מ׳ הארץ Sakh. 14, 17, מ׳ האדמה Gen. 12, 3. Es liegt das verallgemeinernde Moment in משפחות an sich, wie Hi. 31, 34 und Sakh. 14, 18 zeigen. Wie das? Es sind in dem Worte die unter sich getrennten und in selbständiger Lebensentfaltung sich darstellenden Kreise des Volks befasst Gen. 10, 5. Deshalb ruft denn der Prophet auch hier alle die Kreise des israelitischen Volkes zum Hören auf, in denen die Weihe des himmlischen Berufes lebt, in denen sie verklärend, heiligend, segnend leben sollte. Ihr alle, das meint er, die ihr nicht nur Volk der Erde, die ihr Volk des Herrn seid, vernehmet meine Rede, dass eurer Bestimmung sie euch entgegen führt, dazu euch diene, dass jeglicher zum Baustein sich vollende an Seiner Ehre Tempel über die Erde hin. Sehen wir, was er zu ihnen redet, um die dahin aussehende Macht seines Wortes zu erfassen.

Vs. 5. Der Herr will sein Volk selbst richten lassen, ob er Anlass gegeben habe zu so schnödem Abfall, so himmelschreiender Untreue. Er fragt darum, welches Unrecht gegen ihre Väter er begangen, dass sie ihn verlassen. Es ist עול Gegensatz zu צדק Ez. 3, 20, der mit Treue und Glauben Deut. 32, 4 unvereinbar, daher jedes Unrechtthun. Er hat ihnen weder zu viel gethan, noch sie versäumt. Mikh. 6, 3. Heisst es, sie haben kein Unrecht *gefunden*, so deutet מצאו allerdings auf ein Suchen, und Calvins Emphasis rechtfertigt sich: *Vel in exactissimo operum meorum examine, quod reprehenderent, quid invenerunt?* — So fragt der Herr. Sie müssen doch wohl Derartiges gefunden haben, denn [כי vgl. Hi. 38, 5] sie entfernten sich ja von ihm. Die Verbindung des רחקו mit מעלי weist auf eine Last hin, die dadurch von ihm genommen, eine Last, wenn auch eine süsse. Er hat sie ja getragen auf den Adlerschwingen seiner Liebe. Deut. 32, 11. Darum ist das Entfernen von Gott ein Abweichen von dem wahren Grunde des Lebens, ein Zeugniss, dass der priesterliche Geist aus Israels Mitte geflohen. Die Sehnsucht nach der Nähe Gottes bethätigt sich im Opfer. Als sie das Opfer

ihrer Herzen in hingebender, bräutlicher Liebe ihm noch darbrachten, so lange waren sie erquickt von dem überwallenden Glanze seiner himmlischen Seligkeit, und in diesem hatten sie die Kraft des Lebens. Neh. 8, 10. Aber sie hörten auf, sich hinzugeben an ihn, sie *wandelten dem Eitlen nach* und *wurden eitel.* הבל als der flüchtige, hinschwindende Hauch ist das Unwahre, Wesenlose, vgl. 23, 16. 2 Kön. 17, 15. Ps. 62, 10. Die Determination ההבל bezeichnet den Begriff des Wortes in seinem vollen Gehalte, das Princip alles Eitlen als eine Macht des Verderbens. Das Streben darnach setzt eine Verwandtschaft dazu voraus. Was du *liebst*, das *bist* du. Joh. 12, 35. An den nichtigen Gebilden des Wahns hangend wird eitel ihr ganzes Dasein. So fern der todte Stein von der göttlichen Natur, dem jetzt anbetend sie sich neigen [Theodoret], so fern ist ihr Wesen da von der Quelle alles Lebens. Das Gotteslicht erbleicht über ihnen. Insofern ist auch die Version der LXX ἐματαιώθησαν wohl berechtigt: sie erweisen sich thöricht[1], zeigen die innere Leere ihres Wesens in dem Leben der Erde. Das Nichtige, Wesenlose ist das von יהוה Trennende, weil ihm schlechthin Fremde, und daher die Sünde.

Vs. 6. Die Weise, in der die Entfremdung vom Herrn und das Versinken in die Eitelkeit des Daseins bei Israel sich ausspricht, fasst das Wort zusammen: Sie fragen nicht: Wo ist Jehovah, der uns aus Aegypten geführt. Lehnt schon die Gesetzgebung Ex. 20, 2 daran die *Rechte Jehovahs über Israel* an, so leuchtet ein, dass die Frage auch hier nicht das Vermissen seines hülfreichen Armes, das Verlangen nach seiner von dem Eitlen rettenden Nähe bezeichnen kann. Haben sie sich doch von ihm abgewandt und suchen ihr Heil bei andern Göttern. Wie sollte ihnen der Gedanke kommen, Hülfe bei *ihm* zu suchen? Vielmehr das ist der Vorwurf, dass sie keine Seligkeit empfinden in seiner Nähe, dass nicht mit des Herzens heissem Sehnen sie nach ihm verlangen [Thomas], wie dort die Braut des Hohenliedes 1, 7 dem Geliebten

---

[1] Sie geben sonst הסכיל durch ματαιοῦσθαι 1 Sam. 26, 21. 1 Chron. 21, 8.

ruft: Sage mir, du, den meine Seele liebet, *wo* weidest du, *wo* lagerst du zu Mittag? und 3, 2: Ich will doch aufstehen und einherziehen durch die Stadt, auf den Gassen und Märkten, will suchen, den meine Seele liebet. Von der Schmerzenswonne dieses Sehnens nach Gott weiss Israel jetzt nichts mehr. Hätte schon das Gefühl des *Dankes* sie drängen müssen, Jehovah nachzufragen Am. 2, 10, seine *Wohlthaten* nimmer zu vergessen, um wie viel mehr sein heiliges Gesetz, dessen Summe das *Opfer* des Herzens fordert, die Hingabe in den Tod, in ihm das Leben zu finden mit Gott! 29, 13—14. Dieses Fragen nach dem Herrn bedarf demnach keiner Restriction auf das Suchen der Stätten seiner Offenbarung oder seines Willens. Es prägt sich in der ganzen Lebensführung aus, der priesterlichen Weihe des ganzen Daseins. Darum finden wir, dass im Munde der *Priester* Vs. 8 die gleiche Frage vom Herrn erwartet wird. Dass es Israel versäumt, das ist seiner Gottlosigkeit Frevel. Darum wird es hinfort schreien, und er ihm nicht mehr antworten. Hi. 35, 9—12.

Und was hat er an seinem Volk gethan! Wäre seine Gnade weniger reich gewesen über ihm, dann möchte menschlicher Schwachheit die Liebe erkaltet sein, und der einst Geliebte dürfte nicht fragen: Warum. Aber wo die ganze Fülle des reichsten Segens über die Berufenen sich ergossen, ist es nicht grauenerregend, wenn solcher Liebe keine Gegenliebe blieb? Deut. 32, 15. Darum die Aufzählung all des Guten in dem schneidendsten Contraste, hier die Wüste mit ihren Schrecken, dort das Verheissungsland, der herrlichsten Genüsse voll. Der Herr hat sie hinaufgeführt aus Aegypten, aus dem Diensthause, aus den Qualen der bittersten Unterdrückung, aus dem Angstlande ([Jes. 19, 6, מָצוֹר] Ex. 1—14 vgl. Hi. 36, 16) empor zur seligen Freiheit der Kinder Gottes, auf die Auen seiner Weihen Ex. 15, 13. Wäre wirklich מעלה nur um der gebirgigen Gegenden willen gewählt, welche das Ziel der Führung, so würden doch selbst diese hinausweisen auf eine ideale Höhe, die in der natürlichen Beschaffenheit sich spiegelt. Deut. 32, 13. Oder lässt in dem analogen Falle dem Berichte von den zwölf Wasserbrunnen und siebenzig

Palmen Ex. 15, 27 dieser Hinweis sich absprechen, oder den Auen von Jericho, mit denen die Eroberung des heiligen Landes begann? Und auch dies עלה giebt uns von andrer Seite her ein ungesuchtes Zeugniss. Denn wohl ist es der hieratische Terminus für die Erhebung des Opfers auf den Altar, wie aus Ps. 51, 21 sich muthmassen lässt. Aber diese selbst weist nur auf die Erhebung hin zu den Höhen des Friedens droben an dem Himmelszelt Ez. 8, 11. — Von da aus reiht sich natürlich die Wüstenführung an. Der Sinn des מוליך ist aus dem früheren לֶכְתֵּךְ אַחֲרַי klar. Er machte Bahn durch unwegsame Pfade. Sie nennt das allgemeine במדבר. Es erinnert freilich zunächst sogleich an die geschichtliche Thatsache der Wüstenführung als solche, wie denn noch jetzt im Namen diese Erinnerung bewahrt, wenn neben التيه, die Wanderung[1], die Gegend auch تيه بنى اسرايل heisst. Aber da die weiteren appositionellen Zusätze besondere Seiten derselben markiren, welche Israels Pilgerschaft berührten, so müssen wir dem Worte auch an sich eine Beziehung zu dem Elende des Volks abgewinnen können. Es ist מדבר im Allgemeinen das unangebaute Land, das den Viehheerden überlassen und den gesellschaftlichen Lebensordnungen entzogen ist, das unfruchtbare, unwirthliche Land. Hi. 38, 26—27. Geradezu erklärend steht ארץ מראה dabei Jes. 21, 1. Das ist ja, was Israels Murren weckt, als bei Kadesch den Mangel der wasserlosen Wüste sie fühlen Num. 20, 4—5, und noch immer nur mit trüber Wehmuth den Beschauer erfüllt. Robinson sagt II. p. 502 von der Wüste: *A more frightful desert it had hardly been our lot to behold. The mountains beyond presented a most uninviting and hideous aspect; precipices and naked conical peaks of chalky and gravelly formation, rising one above another, without a sign of life or vegetation.* Es tritt die Wüste Israels Wanderung hemmend zuerst als ארץ ערבה auf, das abendliche Land, wo es dunkelt, und im Dunkel verbleichet alle Freude Jes. 24, 11. Abend und Wüste stehen parallel Jer. 25, 24, aus Finsterniss

[1] Bei Abulfeda, *Tab. Syr.* ed. Koehler p. 4.

undNacht blickt auch den Beduinen noch der höchste Schmerz des Wüstenlebens an, und Nacht und Wüste sind ihm fast gleichbedeutende Worte. Man wird kaum geneigt sein, da etwa nur an das Dunkel zu denken, das die wilden Thiere und Räuber aus ihren Lagern hervorlocke, vgl. Deut. 8, 15. Das finstere, nachtende ist als solches das qualvoll beängstigende Land. Daher wohnt auch die Lilith der jüdischen Fabel, jener gespenstische Nachtgeist, in der Wüste als Königin ihrer Smaragdschichten [1]. Das Durstige, Wasserlose der Steppe, die dürre Haide trifft im innersten Grunde damit zusammen. Es schliesst daran sich ושוחה an, gewiss nicht im Sinne des Thales, da das weder im Wort noch in der Sache einen Halt hätte; aber auch nicht *propter sabulum, in quod quis pedibus profundius subsidit,* שוח [Venema], da שוחה vielmehr wirklich die *Grube* bedeutet, 18, 20. Spr. 22, 14. 23, 27; endlich wohl ohne Aussehn auf das Grab vgl. Ps. 57, 7. 30, 10. Hi. 33, 18, da dazu die umgebenden Worte nicht stimmen würden. Diese weisen auf eine natürliche Beschaffenheit des Wüstenlandes hin, deren Herbigkeit Israel durch die Leitung der Gnade des Herrn versüsst. Am besten trafen schon die LXX den Sinn: *ἐν γῇ ἀπείρῳ καὶ ἀβάτῳ* Hi. 12, 24. An Gruben ist die Wüste reich [2], theils solchen, die von Stürmen aufgeweht, theils ausgetrockneten Cisternen, auf deren Boden todte Eidechsen und Gewürm statt Wassers liegen, theils den bisweilen höchst gefahrvollen Unterwühlungen des lehmigen Bodens von der arabischen Ratte *Jerbua* [3] (*Mus Jaculus, Linn.*), so dass der Zusatz dem Bilde den Zug der Verwilderung beifügt und der äusseren Gefährlichkeit.

Eine weitere Zeichnung giebt das ארץ ציה, das *durstige,* trockne Land, daher todbringend dem durch die Wüste Wandernden Hi. 6, 18, das Auge der Verschmachtenden umflorend und umnachtend Hi. 16, 16. Wie der Durst die Qual

---

[1] Näheres darüber bei Fürst, Perlenschnüre aram. Gnomen und Lieder S. 119.

[2] S. Oedmann, verm. Samml. IV. S. 96.

[3] Eine Abbildung s. *The illustrated Commentary of the Old and New Testaments* Vol. IV. p. 66.

des brennendsten Verlangens und darum das Sehnen des Elenden nach den Quellen des Lebens malt Ps. 42, 2, so ist das durstig trockne Land die Fülle des höchsten Jammers zeichnend, vgl. Ps. 63, 2. Man denkt an צמאון Deut. 8, 15 und ahnt, warum auch der unsaubere Geist Luc. 11, 24 gerade die Dürre sucht, vgl. Hi. 30, 3. — Es ist auch hier nur eine andere Seite, wenn וצלמות hinzukommt. Wir werden dies Wort gewiss mit Ewald Lehrb. §. 270 c[1] צַלְמוּת zu sprechen haben, die Schattennacht, welche Hi. 3, 5 das tiefste Dunkel und darum auch den Scheol umfängt Hi. 10, 21. Die Ableitung von צלם, wovon צֶלֶם Schattenriss, Bild, liegt zu nahe, um unbeachtet zu bleiben, zumal da das arabische ظلم, schwarz sein, von der Nacht noch im Gebrauch ist. Punctiren die Masorethen צַלְמָוֶת, so dachten sie sicherlich nicht damit eine Herleitung von צל und מות zu fixiren, sie deuteten nur den Sinn des Wortes durch diese zwei Hi. 38, 17. Denn an Stellen, wie Hi. 34, 22, fällt jeder Bezug auf den Tod von selbst weg. Allerdings ist das Abstracte der Form die finsterste Nacht selbst malerisch wiedergebend. Hier zeichnet es die Wüste der Angst und Noth, der grausigsten Elendstiefe Jes. 30, 6. 31, 1. Die Grösse der Pein deutet am tiefsten der Gegensatz in der messianischen Schilderung Jes. 8, 21—9, 1.

Endlich tritt die Einsamkeit und Verlassenheit hinzu. לא עבר בה איש. Die höchste Oede, wo kein Gewächs, kein Thier, nur die nackten Felder und Höhen, von Sandwirbeln durchstürmt, eine Verlassenheit, wie das Gericht des Herrn Jes. 7, 25 sie droht, ein Sitz, gerade in dieser stummen düstern Pein, von Schrecknissen, welche dem späteren Judenthum zu phantastisch gespenstischen Gestalten sich verkörpern. — Mehr noch sagt das Letzte, ולא ישב אדם שם. Dort hat keiner eine Stätte seines Weilens, kann Niemand bleiben. So sind denn alle Farben des Grauens zusammengetragen, um das Qualvolle der Umgebung zu malen, durch welche

[1] Möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, wäre die plurale Aussprache צלמות, vgl. חכמות Spr. 1, 20.

Jehovah sicher sein Volk geführt. Weglos, von allem Mangel bedroht, in öder Verlassenheit war Israels Wanderung durch die Wüste. Aber Jehovahs Schirm war über den Erwählten, und sie haben in dankbarer Lust ihn unter den Laubhütten ihres Festes gefeiert.

Vs. 7. Der Herr hatte ein fest bestimmtes Ziel mit seiner Führung, das Land der Verheissung. Und er brachte sie ungefährdet dahin. Hatten wir Vs. 6 in dem Munde der Treulosen das אֹתָנוּ vernommen, so spricht Jehovah auch hier אֶתְכֶם, dess zum Zeugniss, dass seine Führungen *ewige*, dass, was den Vätern damals er gethan, er dem Volke der Gegenwart mit gethan, nicht blos *für* dasselbe, sondern *an* demselben gethan und noch thut. *Ein* Volk, *ein* Gott stehen sich gegenüber, der Bund zwischen ihnen ist ein Bund für die Ewigkeit. Lebt doch auch jetzt noch das gegenwärtige Geschlecht in den Gränzen des verheissenen Erbes, geniesst seine Frucht, wenn auch sich zum Tode.

Nun heisst es im Gegensatz gegen die unfruchtbare Wüste ארץ הכרמל vgl. 4, 26. Jes. 29, 17. 32, 15—16. Man hat das bald appellativisch genommen, *non a monte Carmel, sed a mira et amoena fertilitate* [Venema], bald als Nomen proprium. Am geeignetsten wird beides so mit einander verknüpft werden, wie schon das Targum Jonathan es that, indem es die Bezeichnung dahin erklärt: in das Land Israels, welches gepflanzt ist wie der Kharmel. Schon vor Alters war der Berg mit Oliven und Weinpflanzungen bedeckt und so fruchtbar, dass er im Bilde jedes fruchtbare Land bezeichnen kann[1]. Da ist denn also ארץ הכרמל ein Land, welches die Natur des Kharmel hat. Dabei wäre zu bleiben. Denn eine Benennung des Verheissungslandes nach dem Berge in andrer Weise, als ihm zugehörig etwa, ist etwas Unerhörtes. Wollte man den appellativen Gebrauch festhalten, nach dem כרמל Jes. 10, 18 dem Walde parallel steht, so fällt die Determination הכרמל auf. Und da jene andere Fassung den Ertrag dieser Beziehung mit in sich trägt, so empfiehlt sie sich um

[1] Vgl. J. D. Michaelis, Suppl. p. 1318 ff.

so mehr. Gedenken wir des Spruches, mit welchem Jakob Gen. 49, 20 seinen Sohn Ascher segnet, in dessen Gebiet der Kharmel lag: „Von Ascher Fettes, seine Speise, und er spendet, was eines Königs Lust“, so werden wir leicht hier die Auen der üppigsten Fruchtbarkeit gezeichnet finden, deren süsse Frucht Israel geboten, der Vollgenuss aller irdischen Güter Deut. 32, 14. Die Vergleichung war hier um so näher gelegt, weil כרמל selbst weil Fruchtbarkeit bedeutend wohl Name des Berges geworden, wenn man ihn auch nicht mehr mit Schultens[1] von כרם und מול herleiten wird, sondern in dem angefügten ל nur eine Weiterbildung aus כרם sieht, vgl. Gesenius, Lehrgeb. S. 865. Jes. 29, 17.

Den Zweck dieses Hinführens zu den fruchtbaren Auen des Verheissungslandes giebt Jehovah dahin an, dass das Volk geniessen solle seine Frucht und sein Gut. Das ist ein Erweis hoher Gnade, dessen reichste Erquickung Hieronymus nicht uneben heraushebt: *Pro labore*, sagt er, *durissimi itineris dedi vobis omnium rerum abundantiam.* Nicht selten wird die höchste Fülle der Güter des Heils mit Bildern des Essens bezeichnet, am sinnlichsten vielleicht in dem Mahl von markigem Fett, von geseihetem Hefenwein Jes. 25, 6, mit dem am Ende der Tage Jehovah auf Zions Höhe die Völker alle speisen will. Warum das? Das Essen ist Substantiiren. Je herrlicher die Speise, um so verklärter die Substanz. Kanaan bietet dem Volk des Herrn in seinem reichen Ertrage des Himmels Segen, dessen Genuss dem Volke eine dauernde Mahnung sein musste, heilig zu sein, wie Jehovah heilig ist.

Führte aber Jehovah die Seinen, wie hätten sie nicht kommen sollen an jenes Ziel voll Segen und Genuss? Doch sie haben ihn von sich gewiesen. Die enge Verbindung von ותבאו ותטמאו mag sagen, was Venema meint, *eos statim fere ac firmum in terra fixerunt pedem eam polluisse*, vgl. 2 Kön. 11, 1. Jer. 20, 9. 32, 23. Sie beflecken das Land des Herrn. So heisst hier jenes reich gesegnete Land, weil er es spendet, weil es der Raum ist, auf dem sein heiliges Wesen sich offen-

[1] Zu Prov. 20, 21 vgl. Kuyper *ad Carm. Ali* S. 185.

baren will an dem Volke der Berufung. Ex. 15, 13—14. Darum heisst es Jes. 11, 9 Berg der Heiligkeit Jehovahs von der einen, und die ganze Erde von der andern Seite. Sie befasst es als Blüthe des ganzen Weltkreises, wie Israel die Nationen alle. — Im folgenden Gliede steht נחלתי, mein Erbe, als das dem Herrn theure, wie durch Erbanspruch erworbene Gut, das er schirmt und pflegt, aber auch vertheilen kann an die Seinen. Dazu bildet שמתם לתועבה einen Gegensatz. Zum Scheusal habt ihr gemacht, was ich so hoch gehalten. Die Weise leuchtet aus dem folgenden ein. Ghislerius deutet das Richtige an: *execrabilem reddidistis et abominabilem, propter idola ibi a vobis erecta et culta,* und das Targum übersetzt geradezu: Mein Erbe habt ihr den Götzen geweiht, vgl. Richt. 2, 10—12. Die Befleckung also durch des Volkes Sünde und Abfall vom Herrn hat es zum Scheusal gemacht. Für wen? Das allgemeine Wort wird einen ganz allgemeinen Bezug fordern. Mag immerhin Jes. 1, 13. Esr. 9, 11 Gegenstand des Abscheus für Jehovah heissen, was die gottlose Hand ihm darreicht, möchte auch das befleckte Land ihm ein Abscheu sein können, so weist schon die Verunreinigung auf ein menschliches Urtheil hin, und eben das scheint das Aeusserste der Verkehrung, dass das Land des Segens [ארץ הצבי Dan. 8, 9] so schmählich entstellt, dass jedweder, der es betrachtet, als von einem Scheusal davon sich abwenden muss. Ist nicht die Verachtung, welche den Gränzen Israels von der Heidenwelt geworden, wirklich eine Ausgeburt von Israels sündiger Versunkenheit?

Vs. 8. Indem die Rede vier einzelne Stände des öffentlichen Lebens namhaft macht, ihren Abfall vom Herrn zu schildern, Priester, Gesetzeskundige, Hirten, Propheten, so wollen die leidenden *Häupter* den ganzen Leib rettungslos leidend erscheinen lassen, vgl. Jes. 1, 5. Ὅρα ἀπὸ τῆς κεφαλῆς τὰ κακά, sagt deshalb Chrysostomus; Τὸ τοὺς ποδηγοὺς ἀρχηγοὺς γενέσθαι τῆς πλάνης, Theodoret. Aber diesen vier Klassen ihre rechte Stellung zur theokratischen Gewalt anzuweisen, ist nicht eben leicht. Vergleicht man die Vs. 26 genannten vier Klassen, so sind Priester und Propheten hier

wie dort, aber während dort מלכיהם und שריהם stehen, finden hier wir תפשי התורה und הרעים. Nun möchte man Hirten und Könige ohne Schwierigkeit identificiren dürfen; aber sind auch Fürsten und Gesetzeskundige dieselben? Die Bedenklichkeiten mehren sich, wenn wir weiter 18, 18 Priester, Weise [חכם] und Propheten zusammengestellt finden, aber das Gesetz den Priestern zugetheilt, wie den Rath [עצה] den Weisen und das Wort Gottes den Propheten. Sind da nicht Priester und Gesetzeskundige identisch, und sollen wir deshalb auch hier nur drei Klassen gelten lassen, indem תפשי התורה nur Apposition zu הכהנים wäre? Die Entscheidung wird durch den Aufschluss zunächst über den Ausdruck תפשי התורה zu gewinnen sein. Indem die LXX es durch *ἀντεχόμενοι νόμου* wiedergeben und die Vulg. *tenentes legem*, meinen sie wohl diejenigen, die mit dem Gesetz von Amts wegen zu thun haben. Das Targum sagt das bestimmter: die Lehrer des Gesetzes, מלפי אוריתא, und wir würden so vgl. 46, 9 den bekannteren *Terminus* der späteren Zeit *νομοδιδάσκαλοι* haben, אנשי התורה [Schnurrer]. Diese waren freilich von den Priestern nicht verschieden, da *ihnen* das Gesetz vom Herrn überantwortet war, wodurch ja aber das keinesfalls ausgeschlossen ist, dass eine besondere Priesterabtheilung der Auslegung und dem Vortrage des Gesetzes oblag. Nur so versteht sich Jarchi's Deutung durch סנהדרין. Wie dieser Sinn denn sich gewinnen lässt? Schwerlich werden wir mit Gaab nach dem chaldäischen משמש, betasten, *scrutatores legis* annehmbar finden, schwerlich an eine *inculpatio studii hypocritici, in solis digitis residentis, animo ipso a lege alieno*, mit J. D. Michaelis, zu denken haben. Man darf nur den Gebrauch von תפש als ergreifen, halten, führen, in Thätigkeit setzen von der Sichel 50, 16, vom Bogen 46, 9, von der Cither Gen. 4, 21 erwägen, um die Handhabung des Gesetzes zu erkennen, durch welche es als Gesetz sich bezeigt, seine Energie entfaltet. Das Umgehen aber mit dem Gesetz als Macht des Lebens hat eine doppelte Sphäre. Es ist einmal jedes wahren Israeliten Recht und Pflicht, seine Lust zu haben am Gesetz des Herrn, darüber zu sinnen Tag und Nacht Ps. 1, 2.

Dann aber ist es der Priester eigenster Beruf, über dem Gesetz zu wachen und seine Erfüllung zu gründen in dem Volk. Nehmen wir diese Gesetzesbeschäftigung hier an, so gilt Calvin's: *Qui legis meae erant custodes, non quod re ipsa custodirent legem Dei, tanquam apud ipsos vigeret purus zelus, sed quia hoc profitebantur.* Wars demnach eine Handhabung des Gesetzes, die als solche einen idealen Schein trug, so versteht sich, warum auch unter den Priesterordnungen sie wieder einer besonderen Abtheilung zugetheilt werden durfte, warum die *Gesetzeskundigen* Priestern, Propheten, Hirten an die Seite traten. Denn das *Gesetz* als solches ist die Macht des Lebens in Israel. *Neque enim dubium est,* sagt Calvin, *quin totus populus Dei vindictam in se provocaverit, ubi ita corrumpitur omnis ordo tam politicus, quam spiritualis.* Der alles israelitische Leben tragende Hauch heiliger Gottesweihe ist geschwunden. Noch volleren Ausdruck finden wir in der späteren Zeit, wie Neh. 9, 32 Könige, Fürsten, Priester, Propheten, Väter und dein ganzes Volk als die von den Gerichten des Herrn Geschlagenen aufgezählt sind.

Dieser Gedanke spricht sich in einem doppelten Klimax aus, indem sowohl die Subjecte in sich weitenden Kreisen zu Gott hinansteigen, als die Prädicate von ihm sich entfernen. Die Priester, *Jehovah nahe,* seines Lichtes Träger in Israel, fragen nicht nach ihm, *haben kein Verlangen nach seiner Nähe.* Sein Wohnen in dem Volke ruht aber auf seinem Gesetz, die Lade des Bundes ist seiner Offenbarung Thron. Die *Gesetzeskundigen,* denen doch durch das Gesetz sein Wesen und sein Walten kund geworden sein sollte, die *kennen* ihn nicht 1 Sam. 2, 12. Hi. 18, 21. Sie hätten das Banner aufrichten müssen, um welches die *Hirten* des Volks die Streiter schaaren; des Herrn heiliger Wille hätte ihren Arm stark machen müssen, dass der Stab ihrer Weide der Stab *des* Hirten, der die Seinen weidet auf grüner Aue Ps. 23, 2. Aber sie haben thatsächlich *gegen ihn sich aufgelehnt.* Gerade das markirt der Wortlaut. פשע *sign. deficere, debellare cum contemptu et seditione* Jes. 1, 2, bemerkt Ghislerius. Und endlich die *Propheten,* voll des Geistes einer anderen Welt stellen sie sich dar. Aber

dieser Geist ist nicht der heilige Gottesgeist, es ist der *Rausch einer Naturtrunkenheit*, der nicht dem dient, der ihr Leben ist, der Wesen Wesen [יהוה], der vielmehr ein Ausfluss der selbstischen Natur dem natürlichen Menschen das Verderben bringt, der statt Gott den *Götzen* dient. — Diese gegensätzliche Steigerung wird am ersten dazu dienen können, die Beziehung der einzelnen *Termini* ganz sicher zu stellen. Im Munde der Priester erwartet Jehovah die Frage איה יהוה, welche Vs. 6 Israel überhaupt zugetheilt. Denn was Israel *sein soll* vor dem Herrn, das stellen die Priester in ihrem symbolischen Dienste dar Sakh. 3, 8, das dem Herrn heilige, von dem Glanz seines himmlischen Lebens verklärte Volk, das Volk, in dem er wohnt. Die Frage deutet demnach das Targum richtig, wenn es sie wiedergiebt: נִדְחַל מִן קֳדָם יְיָ, wir wollen uns fürchten vor Jehovah. Denn diese Furcht ist die Quelle der himmlischen Verklärung. — Von den Gesetzeskundigen sagt Jehovah: לא ידעוני. Bei der Berufung des Jeremias fanden wir 1, 5 des Herrn Wort, er habe den Propheten gekannt, bevor er hinausgetreten in das Dasein. Hier wäre ein Gegensätzliches dazu, dessen eigenthümliche Färbung in der chaldäischen Version verwischt wird, wenn sie sagt: לא אליפו למידע דחלתי, sie lernten nicht, sich vor mir zu fürchten. Viel eindringlicher deutet Kimchi hier: Sie kennen den Herrn nicht, weil sie sein Gesetz nicht halten; und Rosenmüller fügt das erklärende Mittelglied bei: Sie *achten* mich nicht. Das Erkennen ist auch hier das Lieben, das Ergreifen des innersten Wesens in seliger Einigung. — Fraglich kann nun die Beziehung der *Hirten* sein. Sie heissen absolut הרעים. Daraus erhellt, dass es Amtsname sein wird. Hirten des Volks sind seine Leiter und Führer. Heissen die Propheten so, so lenkt das Wort Gottes, das sie verkündigen, der Geist Gottes, der ihres Geistes Leben ist, als ihr Hirtenstab die Geschicke des Volks. Gesondert von den übrigen will hier es wohl die *weltlichen* Machthaber einführen, das Targum sagt geradezu מלכיא, Jes. 49, 28. 2 Sam. 5, 2. Ps. 77, 21. Eine solche Einschränkung aber scheint unberechtigt, es will alle Gewalthaber irdischer Macht zusam-

menfassen, von denen die Könige nur die Spitze sind. Die Fürsten, Aeltesten, die Väter gehören wesentlich mit dazu. Sie lehnen sich auf gegen Jehovah, sofern sie nach ihren Gedanken, Planen und Absichten das Volk leiten und nicht nach Gottes Rath, sofern sein Gesetz sie nicht zur leitenden Macht ihres Scepters erhoben. So allgemein steht רעים auch Sakh. 11, 8, wo es dann Priesterthum, Königthum und Prophetenthum umspannt. Das zeigt denn, dass in den späteren Stellen gleichfalls keine amtliche Schematisirung der Volkshäupter vorliegt, sondern der Ausdruck des Lebens, in dem die umfassende Menge sich specialisirt, verschieden je nach dem verschiedenen Redeanlass. Als die eigentlich theokratischen Aemter treten Priesterthum, Königthum und Prophetenthum überall heraus. — Des letzteren gedenkt hier des Herrn Wort neben den Hirten. Der Ausdruck, mit dem ihr Unrecht bezeichnet wird, ist in sich sehr klar und zugleich vielbedeutend, נבאו בבעל, sie zeigen sich vom Geiste Baals erfüllt, stellen sich vom Geist ergriffen dar, der *in* Baal seine Macht, den Hauch seines Lebens hat. Ihre ekstatischen Zustände haben das sie tragende Princip in jenes Gottes Natur. Baal ist als tyrischer Nationalgott bekannt, dessen Wesen weder von dem Bilde der Sonne, noch von dem des Sternes Jupiter erschöpft wird, der vielmehr als der Herr aller Kreatur und damit als die zeugende, erhaltende und zerstörende Potenz der Natur sich erweist[1]. Darum die Ekstasen der ethisch und physisch umnachteten Geister, wie Deut. 18, 20 sie bezeugt. Speciell von den Propheten Samariens sagt Jeremias sie 23, 13 aus.

Das letzte Glied ואחרי לא יועלו הלכו legt die Frage nahe,

---

[1] Es wäre überflüssig, über das Wesen dieser Gottheit einlässlicher zu reden, nachdem die trefflichen Erörterungen von Movers darüber längst Gemeingut der gelehrten Welt geworden. Vgl. dessen Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier [Bonn 1841] Kap. 6. S. 169 ff. Was von den Ausgrabungen Ninivehs zur Ergänzung dessen geboten, bedarf noch einer strengeren wissenschaftlichen Sichtung, als bisher ihm geworden. Möchte sie von dem mehr als jeder andere dazu berufenen Verf. uns gegeben werden.

ob es nur zu den Propheten oder zu allen genannten Häuptern des Volks zu ziehen. Sie nützen nicht, jene Mächte, welche statt Jehovahs sie sich erkoren, ja vielmehr sie bringen den tiefsten und jammervollsten Schaden. Denn die ihnen nachwandeln, werden eitel wie sie selbst sind, vgl. Vs. 5. Hülfe, Schutz, Seligkeit, das alles gewähren sie nicht, sie lassen im Jammer die Elenden verkommen, sie schlafen, während ihre Verehrer zu ihnen schreien. 1 Kön. 18, 27. Hab. 2, 18. Nun war freilich ihnen nachzuwandeln zunächst der gesunkenen Propheten Thun. Aber doch fragten auch die Priester nach Jehovah nicht, weil sie satt waren von dem Genusse des berauschenden Kelches, den die Götzen ihrem Taumel reichten. Die das Gesetz handhabten, machten die sinnliche Lust ihrer Culte zur Norm des Daseins. An Jehovah stiessen sich und fielen von ihm ab des Volkes Hirten, weil die üppig wuchernden Auen der götzendienerischen Mächte süsser lockten als der keusche Ernst der heiligen Gottesordnung. Bildet der Ausdruck denn einen scharfen Gegensatz gegen das *allen* jenen Volkshäuptern gesetzte Thun, so werden die jedem einzelnen Subjecte bisher gegebenen einzelnen Prädicate in diesem Schlusssatz zusammengefasst und auf ihren gemeinsamen Grund zurückgeführt werden. Von da aus ergiebt sich eine Berechtigung für die Bemerkung des Hieronymus: *Post tanta beneficia verterunt in contemptum privilegia dignitatis*, wie sie die Rede weiter führt.

Vs. 9. Ein tiefer Fall von der Höhe ursprünglicher Gottesgemeinschaft. Wie sollte Jehovah ruhig bleiben, wo seines Namens Ehre geschändet von seinem Volk? Ich hebe an, spricht er, mit euch zu streiten. ריב ist wie Jes. 1, 18 die Aufforderung im Wege Rechtens ihre Sache zu schlichten. Zu dem Ende hatte der Prophet die Geschlechter alle der Erwählten Vs. 4 zusammengerufen. Es liegt darin ein unendlich wohlthuender Zug jener Milde, welche nicht den Tod des Sünders will, sondern dass er sich bekehre und lebe. Wie Hiob so oft und so nachdrücklich die zermalmende Erscheinung Gottes fürchtend nennt, und darnach verlangt, Recht gegen Recht mit Gott zu verhandeln Hi. 9, 35. 13, 22. 14, 15.

31, 27, so will auch hier die Allgewalt die elenden Sünder nicht unterdrücken, sondern sich herablassend zu ihrem eignen Gesichtskreis ihr Unrecht darthun, sie sich selbst überführen lassen, vgl. Ps. 51, 6. Röm. 3, 4.

Den Abfall der Väter hatte der Prophet geschildert. Sind die Zeitgenossen besser als sie? Schon Vs. 7 sprach die Gottesstimme sie mit einbegreifend. Hier hebt sie den Streit an mit den Nachkommen jener Abtrünnigen allein. Und zwar werden die Vs. 4 angeredeten Volksgenossen mit den *Enkeln* zusammengestellt. Diesen darf kein kritisches Kunststück, wie Hieronymus und Hubigant sie wagten, die *Söhne* substituiren. Der Gedanke findet eben in den Enkeln seine eigentliche volle Währung. Wie das jetzige Geschlecht in seiner Treulosigkeit mit den Vätern ging, wie Kind und Kindeskinder der Väter Wegen folgten, so erscheint das ganze Geschlecht verderbt bis in die tiefste Wurzel hinab. Der faule Baum trägt nur faule Früchte, bis unter den Gluthen der Gerichte des Herrn sie fallen. An Langmuth, an gnädige Verschonung [Athanasius] lässt der mit כי angeschlossene nächste Vers schon nicht denken. Es wächst so die Schwere des Gerichts [Maldonat]. Bedeutungsvoll tritt darum das עוד hinzu. Dessen Bedeutung erkannte Calvin sehr klar, wenn er sagt: *Non caret pondere particula, quia subindicat propheta, si deus poenas iam ante exegerit de perfidia et sceleribus populi, se adhuc retinere ius suum integrum, quasi diceret: ne putetis vos esse defunctos poenis omnibus, si hactenus severe ultus sum scelera patrum vestrorum et obstinationem. Deum sic ulcisci hominum peccata, ut tamen in futurum tempus non desinat ius suum persequi, ubi videt homines ipsos ita esse praefractos, ut nihil proficiat suis ferulis.* Aber mehr noch dürfen wir sagen. Es weist die Einführung des Rechtens mit dem עוד darauf hin, dass Strafe auf Strafe folge, dass, wie immerdar treulos das Volk gewesen, so wieder und wieder die Strafen über die Treulosen ergangen, wieder und wieder über sie ergehen werden. Dass die Sünde der Vorfahren an den Enkeln erst heimgesucht werden solle [Hitzig], liegt also nicht im Gedanken. Das ganze Volk ist freilich eine Person, eine

einheitliche Macht in dem Heilsrathschlusse des Herrn Hos. 12, 5, der Abfall hat sich vererbt, um Manasseh's willen 15, 4 trifft das Gericht die Enkel und auch die vergangenen Geschlechter, die in ihnen ihre Zukunft, den Ertrag ihres Lebens haben. Aber das Hadern *noch einmal* weist nachdrücklich auf schon geschehenes Hadern hin, und das Thun der Enkel war ja kein anderes als der Väter Thun [Targum Jonathan], *in paternorum peccatorum communionem veniunt* sagt Seb. Schmidt, sie waren um nichts besser als jene [Chrysostomus]. Bedarf es da eines Zeugnisses, so bieten es die Leviten Neh. 9, 6 ff. Mit Recht wies Rosenmüller deshalb auf Vs. 5 hin. Da ist ein Hadern, die Väter haben's versäumt, sich zu bekehren, noch will's mit den Nachkommen er versuchen. Dahin geht schon Moses Verkündung Deut. 31, 29, auf welche Kimchi sah.

So bleibt denn nur noch zu fragen, wie Jehovah dieses Streiten mit dem Volk bethätigen wolle. Seb. Schmidt meint, in doppelter Weise: einmal sei ריב *pro concionibus poenitentiariis* gesetzt, sodann *pro ipsa castigatione et poena.* Allein beides liegt völlig ausser dem nächsten Zusammenhang; denn der Streit selbst folgt sogleich in voller Ausführlichkeit. Die Gegenwart soll sich selbst verdammen vor dem Herrn. Er will fragen, und auf Tausend wird sie nicht Eins ihm antworten. Es ist demnach die Beziehung ungleich berechtigter, welche Ghislerius den Worten in der Zweckbestimmung giebt: *ne ulla vobis reliqua sit excusatio,* und: *ad inducendam praesentibus confusionem maiorem.* Ist's doch bei Jes. 1, 18 selbst eine Verheissung voll seliger Wonne, welche in dem *Rechten* zwischen Jehovah und seinem Volk befasst wird.

Vs. 10—11. Streit des Gerichtes bietet Jehovah den Seinen. Denn kein Volk der Erde sank so tief, wie Israel. Ja, die Heiden selbst können euch, ruft die Gottesstimme ihnen zu, eures Abfalls überführen. Die haben wohl Gott verlassen und vergessen und gehen auf falschen Wegen mit ihrer Sehnsucht nach Ruhe in der Ewigkeit, nach Frieden im Leben. Aber sie sind doch treu ihrem Wahne. Selbst

die nichtsnutzenden Götzen vertauschen sie nicht, Israel vertauscht den, der sich so herrlich an ihm offenbart [Umbreit].

Hier drängt eine doppelte Frage sich auf: 1) in wie weit ist der Gedanke ethisch zu *rechtfertigen*, welcher den Worten des Propheten unterliegt? und 2) in wie weit ist er erfahrungsmässig *wahr?* Das Erstere anlangend, so könnte man ja meinen, wo die Götzen sich als Nicht-Götter erwiesen [והמה לא אלהים], da müsste dem Propheten *das* als das höchste, ja das einzig mögliche Thun erschienen sein, dass ihre Verehrer sie — den Ratten hinwürfen und den Fledermäusen, wie Jesajah 2, 20 sagt. Das Hangen an dem Eitlen musste sie ja noch eitler machen. Röm. 1, 26. Wie kann Jeremias gerade in diesem kläglichen Unheil ein Muster sehen? Zunächst denkt da wohl ein jeder an den analogen Fall, wenn Christus die Seinen auf den ungerechten Haushalter hinweist, weil die Kinder dieser Welt klüger in ihrem Geschlecht als des Lichtes Kinder. Luc. 16, 8. Und dann liegt der Nachdruck der Rede auf dem folgenden Gegensatz: Jene hielten treu fest an denen, die *keinen Nutzen hatten* für sie, ihr fallt ab von dem, dessen *segnende Hand stets offen* über euch gestanden. Was das Zweite betrifft, so sagt schon Papst Leo *Serm. I. in Nat. Apost. Petr. et Paul.* von der Stadt Rom, dass sie allen religiösen Irrthümern willig gedient, *et magnam sibi videbatur assumpsisse religionem, quia nullam respuebat falsitatem.* Rom aber, die Stadt der Welt, zeigt doch das Heidenthum in der Consequenz seiner Entwickelung. Und errichteten die Heiden Altäre dem *unbekannten Gott:* was bezeugt das anders, als dass die bekannten Götter eben sie nicht befriedigt hatten, dass sie also treulos den alten sich zu neuen wenden mochten? Wie steht mit dieser geschichtlichen Thatsache des Propheten Wort? Wir wollen uns nicht darauf berufen, dass das alte lebendigere Heidenthum so tief, wie das römische, noch nicht gesunken war, das allen Göttern der Nationen, die dem siegeskühnen Flug der römischen Adler erlegen waren, Heiligthümer gründete, und dass demnach doch im *Allgemeinen* der Gedanke Wahrheit habe. Auch das wird sich nicht geltend machen lassen,

dass mit allen ihren Götzen verschiedenster Gestalt die Heiden ja Gott gesucht, eben den *unbekannten* Gott Act. 17, 23, bis Jehovah König über alle Lande, bis er Einer und sein Name Einer sein wird. Sakh. 14, 9[1]. Denn beides trägt den Stempel einer Reflexion, die der lebendigen Gottes- und Lebensanschauung bei den Propheten fremd. Aber eine grosse Stabilität der heidnischen Culte lässt sich allerdings durch die heilige Geschichte verfolgen, wenn uns ja doch z. B. Baal in den Tagen der Richter ebenso, wie zu des Jeremias Zeiten, als verführende Götzenmacht genannt wird. Und zu fremden Göttern die Völker hinüberführen, das war stets der Sieger quälendste Gewaltthat. Judith 3, 11. Das führt uns denn dahin, dass wir den Gedanken aufzugeben haben, der Prophet fixire hier ein Dogma. Vielmehr spricht er aus dem Leben für das Leben. Und da werden wir Zinzendorf's Aufschluss gelten lassen müssen: Dem Gott dieser Welt liegt nichts daran, dass die Heiden ihre Götter verändern; es ist ihm eher bedenklich. Denn sie könnten sonst *tractu temporis* auf den rechten kommen. Aber dass die wahre Religion geschüttelt und gerüttelt, und wo möglich wie der Weizen gebeutelt wird, daran liegt ihm etwas. Denn es fallen immer welche durch, deren Glauben aufhört.

So ruft der Herr denn sein Volk auf, dass es hinausziehe durch der Khittäer Eilande, dass es nach Kedar sende, sich von dieser Nationen Treue gegen ihre Götzen zu überführen. Eine eigenthümliche Wahl. איי כתיים findet sich auch Ez. 27, 6 als in sehr weitschichtiger Bedeutung gebraucht, wie das Land der Khittäer sich über Macedonien 1 Mkk. 1, 1. 8, 5, und Italien erstreckt Dan. 11, 29—30[2]. Ausgehend ursprünglich von Cyprus, wo der Name in einem Hauptort des Stammes *Κίτιον* sich erhalten hat, dehnt er sich

---

[1] Wir dürfen Suchende dafür wohl auf das geistvolle Werk von Sepp verweisen: Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum, Regensb. 1853, wenn wir auch nicht verkennen mögen, dass es das Heidenthum fast einseitig nur nach seiner Lichtseite betrachtet, die Tendenzen zum Dämonischen darin zu sehr ignorirt.

[2] S. Movers, Phönizier II, 2 [Gesch. der Colonien] Kap. 5, 1. S. 204 ff.

über die naheliegende Küste Ciliciens aus und scheint dann den ganzen westlichen Ländercomplex zu bezeichnen, welcher dem Hebräer nur zu Schiff zugänglich war, vgl. Num. 24, 24. Gen. 10, 4. Jes. 23, 1. An sich sind das entlegene Nationen für Israel, das kein Schiffervolk, und weil ferne, darum unbekannte, von der Verheissung und dem Gesetz Israels ausgeschlossene. Dies liegt aber nachdrücklicher noch in איים bezeichnet. Jes. 41, 1. 49, 1. — Ihnen gegenüber die Sendung nach Kedar, jenem unter dem Namen *Cedrei* noch dem Plinius *Hist. nat.* V, 11 bekannten Stamme Arabiens, dessen Wohnsitze Suidas dahin angiebt: *μέχρι σήμερον οὐ πόῤῥω τῆς Βαβυλῶνος ἐσκήνηνται.* Führt da schon der Ausdruck auf das nomadische Leben, so werden wir von selbst es aufgeben, genauere Fixirung der Wohnsitze zu versuchen. Bei den Rabbinen ist der Name der Kedarener allgemeiner für Araber überhaupt geworden, wohin des Jonathan Version למדינת ערבאי aussieht. Daher nahm Clericus auch hier es allgemein für קדם, so dass dann, wie Schmieder wollte, die Khittäer den Westen, die Kedarener den Osten vertreten konnten. Allein da begreift man doch die speciellen Namen nicht, die besondere Züge dem Gedanken bieten müssen. R. David Kimchi's Gegenüberstellung von Wasser- und Feueranbetern ist nicht mehr als ein Traumbild, zu dem auch Chrysostomus schon nur aus Noth greifen konnte. Dagegen wird man zu beachten haben, dass dem Auftreten Kedars auch Hohel. 1, 5. Ps. 120, 5 etwas Verfängliches, Wildes, Rohes anzuhaften scheint. Daher die Erklärung bei Ghislerius: *quae cum barbarie cultus et feritatem habent annexam, in solitudinibus errantes adeoque ferinas potius seu feras dicendas, quam homines, quos liceret adire, ut per auxesim et verba hic exhibita sint et nomina.* Dann müssen die Khittäer die civilisirten Völker sein. Beide, die gesitteten und die wilden Nationen, erweisen sich treu ihren Göttern. Allein gerade diese Qualitäten treten sonst nirgends besonders urgirt heraus. Wohl aber ist die weit nach Westen gelegene Gruppe ferner überseeischer Nationen als durch den Handel blühend bekannt Jes. 23, 1, während dort im Osten die Zelte der Wanderhorden charak-

teristisch auftreten. Jer. 49, 29 ff. Darum auch die Steigerung in den Verben. Zu jenen sollen sie *ziehen*, zu diesen *senden*. Die unstäte Flucht der Nomaden fordert die Botschaft. Jene gehören dem *Meere* mit seinen finstern Todeswogen, diese der weiten Oede sonnenverbrannter *Wüsteneien* an. So erscheinen beide gezeichnet mit den Brandmalen des Fluches, der des gottentfremdeten Daseins herbe Pein umspannt, beide sind im schroffsten Gegensatz dem Segen himmlischer Weihe gegenübergestellt, der Israels innerste Lebensmacht. Selbst diese Elendesten unter den Nationen sind so elend nicht, wie das so hoch begnadigte Gottesvolk jetzt sich erweist.

Sie sollen *sehen* [וראו] dort, genau zusehen und beobachten, die Augen aufthun, das nicht Verborgene wahrzunehmen. Jarchi umschreibt es deshalb ושימו לב להסתכל בדבר יפה. Im zweiten Gliede tritt nämlich die *Erwägung* hinzu [והתבוננו מאד]: Erweiset eure Einsicht daran, dass ihr's begreift, wie die Völker verfahren. Jes. 1, 3. Ausgerüstet mit dieser Einsichtigkeit, da sollen sie aussehen, ob irgendwo bei jenen dergleichen geschehen. הֵן ist nicht als chaldäische Weise statt אם Esr. 5, 17 anzusehen, sondern es ist durch ראו genugsam die Lebendigkeit der Rede gezeichnet, und wie Lev. 25, 20. 13, 5 einfache Aussagen, so folgt hier dem deiktischen „siehe“ die Frage: ist so etwas geschehen? vgl. die Beispiele bei Gesenius, Lehrgeb. S. 848. — Die Vergleichung ist aus dem *Unvergleichlichen* entnommen. *Nusquam reperietur tale et tam execrabile prodigium*, sagt Calvin. Wie היתה nach dem Wesen, der wahrnehmbaren Existenz schlechthin fragt, so ist כזאת die ungefähre Aehnlichkeit bezeichnend, vgl. שמעתי כאלה רבות Hi. 16, 2.

Was das Unvergleichliche, das befasst die Frage in Vs. 11. Hat je ein Volk mit Göttern getauscht? הימיר leitet sich von ימר im Sinne von מור her, ohne dass man mit Kimchi anzunehmen hätte, die volle Schreibart weise auf eine Verbindung der Bedeutungen von מור und ימר Ps. 94, 4. Jes. 61, 6: hat rühmend ein Volk andere Götter über die seinigen erhoben? Denn ist für התימר an und für sich diese Bedeutung

nur vermuthet, so stehen die Formen קים und יקם, צור und יצר sich so nahe, dass durch keine handgreifliche Nüance der Bedeutung sie zu scheiden[1]. Bleiben wir beim Tauschen, so fragt sich's freilich, warum einmal הימיר[2], das zweite Mal המיר geschrieben. Es führt das auf eine besondere Wendung des Gedankens im ersten Worte. Sollte sich ihr durch den Gebrauch von ימר in der prophetischen Verkündung Jes. 61, 6: חיל גוים תאכלו ובכבודם תתימרו, auf die Spur kommen lassen? Wirklich *substituiren* einen Götzen dem andern[3], ihn an seine Stelle wirklich setzen und wahrhaft anbeten, das war nur möglich auf heidnischem Gebiete. Israel mochte den Herrn bei Seite schieben, ganz beseitigen konnte es die Schauer vor seiner ewigen Gottheit nicht, konnte nur *hinken auf beiden Seiten* 1 Kön. 18, 21.

Um den Gedanken des Propheten zu verstehen, darf nämlich weder der Begriff von אלהים, noch der von והמה לא אלהים übersehen werden. Kein Volk vertauscht die Mächte, vor denen Schauer der Ehrfurcht es niedergeworfen, von deren unheimlicher Gewalt es sich gebunden und gehalten fühlt. Und diese Mächte waren doch in Wahrheit keine Wesen, welche Grund zu solchem Schauern gaben: in sich ohnmächtig, Gebilde des Menschenwahns, haben sie dennoch so fesselnde Gewalt über das Menschenherz. Und Israel? Des Herrn Volk giebt hin seine Glorie um ein etwas, von dem es kein Heil hat, lässt seines Lebens Sonne strahlen, ohne in ihrem segnenden Lichte zu erwarmen. Bedeutsam ist ferner der Gegensatz von גוי und עמי, sofern die *Angehörigkeit* an Jehovah das Thun des Volkes um vieles unnatürlicher erscheinen lässt. Wegwerfend nennt Jehovah Israel stets עם הזוא Jes. 6, 9. 10. 8, 12. 28, 11. 18. 29, 13, wo er in Liebe

---

[1] Wenig gewonnen ist durch Fürst's Bemerkung Concord. S. 496: *Verba duplicata interdum Jud in principio assumunt, velut* אתְּיַמֵּם *aram. a* מֵם.

[2] Analogien wie הֵיטִיב 10, 5. אַשְׁפִּים 25, 3. הַשְׁבִּים 44, 4. הֵפִּיק 44, 17 neben הֵפֵק 44, 18. 19. 25 werden nicht ausreichen, um die Annahme gar keines Unterschiedes wahrscheinlich zu machen.

[3] Auch der Talmud kennt das targumische מוּמָר für den Apostaten. Horajoth Fol. 11, 1; vgl. Buxtorf Lex. Talm. S. 1178.

zu ihm sich kehrt, עמי 3, 12. 10, 2 [20]. 32, 13. 18. Das widersprechende Element markirt כבודו neben בלוא יועיל[1]. Der Gegensatz gegen das Thun der Völker lässt keinen Zweifel darüber, dass כבודו direct auf Jehovah selbst zu beziehen. Damit fällt sogleich die Deutung von der Herrlichkeit, die von der Verehrung des wahren Gottes aus dem Volke Israel geworden, vgl. Josephus Ant. XI, 5. 2 Mkk. 3, 1, wie das Targum Jonathan's sie hier angedeutet fand. Heisst denn Gott selbst Glorie seines Volks, so meint man entweder: *non tantum κατὰ δόξαν, quod illi pro sua gloria eum habuerint, sed κατ' ἀλήθειαν, quod re vera gloria ipsorum fuerit, qua adversus quascumque gentes et deos harum gloriari potuerint* [Seb. Schmidt] vgl. Ps. 4, 4. 106, 20, weshalb der Hohepriester den Namen des Herrn an seiner Stirn getragen Sir. 45, 14; oder: *quatenus sua virtute et ope eundem populum reddebat gloriosum, ne dum in cultu, verum etiam in praeclaris gestis* [Ghislerius]. Deut. 33, 29. In beiden läge allerdings ein scharfer Gegensatz gegen das בלוא יועיל. Aber *den* gewinnen wir noch schärfer, wenn wir Sakh. 2, 12 zur Vergleichung herzunehmen. Glorie, heisst es da, habe am Ende der Tage [אחר vgl. Num. 31, 2. Gen. 18, 5] den rettenden Engel gesandt, die Macht der Welt zu brechen über das erlöste Geschlecht des Herrn. Was dort in vollendeter Weise, geschieht in allmähligem Werden durch die Berufung Israels zum Knecht des Herrn, vgl. Jes. 49, 3. Daher konnte Petrus Galatinus meinen *De arcanis cath. verit.* I. c. 8. p. 30, es heisse ursprünglich כבודי, *quod Deum ipsum mutans, quantum in se fuit, eundem sua privavit gloria — qua in eo gloriabatur.* So räthselhaft an sich das scheinen möchte, so natürlich ist es, wenn wir כבוד als die tellurische Verkörperung der Heiligkeit Gottes erkennen Jes. 6, 3. Bei ihm ist die Quelle des Lebens, in seinem Lichte sehen wir Licht Ps. 36, 10. Israels

---

[1] Früh bemerkt ist die Eigenthümlichkeit, dass von den fünfunddreissig Stellen, in denen nach der Masorah die volle Schreibweise לוא für das gewöhnlichere לא sich findet, einundzwanzig auf Jeremias kommen, ausser der unsern 2, 26. 31. 3, 12. 4, 11. 5, 9. 10. 12. 23. 6, 8. 7, 26. 28. 8, 6. 10, 4. 15, 7. 11. 48, 4. 49, 20. Klgl. 1, 12.

Gesetz ist das: Heilig sein, wie Jehovah heilig ist. Das in sich so herrliche, lichte Wesen des Herrn haben sie verlassen, haben die Ströme der Wonne nicht trinken mögen, welche aus seinen Quellen auf sie überströmten Ps. 36, 9. Statt dessen haben sie Nichtsnutzende erkoren, nicht weil den Durst nach Leben sie ihnen gestillt, sondern weil sie die Herrlichkeit *des* Lebens nicht fassen konnten, das in Jehovah quillt. Es ist dies ein charakteristischer Zug in der Schilderung der Götzen, dass sie den zu ihnen Schreienden nicht helfen Jes. 46, 7, dass sie, selbst nichtig, ihre Verehrer in den Staub des Nichtigen hinabziehen, Röm. 1, 23. So bietet denn wirklich hier die Vergleichung mit andern Völkern, mit Thomas zu reden, Israel das Urtheil seiner Verdammung, weil es, wie Ezechiel 5, 6 ausspricht, das *Gesetz* des Herrn verlassen, in seinen Rechten nicht wandeln will.

Vs. 12. Ein himmelschreiendes Unrecht, so grausig, dass der Gedanke daran auch die Rede zu schwungvollerem Affecte hebt. Sie wird zur Apostrophe an das Firmament, ähnlich wie Jes. 1, 2; doch wirksamer noch dadurch, dass hier nicht allein das Hören ihm geboten, dass es geradezu zum Mitgefühl für den Inhalt des Gottesspruchs aufgefordert wird. — *Starret*, ruft der Herr den Himmeln zu. שֹׁמּוּ [vgl. דֹּמּוּ 1 Sam. 14, 9] ist mehr als השתוממו, welches Jarchi substituirt. Der Unterschied wird klar, wenn man das כאשר שממו עליך von den Menschen Jes. 52, 14 mit וישתומם Jes. 59, 16 von Gott zusammenhält. Das Kal enthält den Begriff des Zwingenden, Unwiderstehlichen, dem die staunende Natur erliegen *muss*. Dadurch wird auch der andere Zug verständlich. שמם heisst wie שאה Jes. 6, 11 eben deshalb wüst und öde den Betrachtenden anstarren von Oertlichkeiten Ez. 33, 28. 35, 12. 15. So lehnt sich חרבו מאד daran an, so dass שערו beide verbindet. An ein Vertrocknen des Himmelsoceans kann natürlich nicht gedacht werden, gesetzt auch, es wäre so wenig, wie das nach Gen. 8, 13 f. zu vermuthende וַיִּבְשׁוּ, der Zusatz מאד ein Grund dagegen [Hitzig]. Denn die ganze Vorstellung ist nichts, denn ein Phantom mancher Ausleger, von dessen Handgreiflichkeit man sich dergestalt bezaubern liess,

dass man getrosten Muthes mit Vorstellungen, die Israel in Wahrheit durchaus fremd, jeden poetischen Duft der Rede verwischt. Wohl aber könnte es berechtigt scheinen, wenn Clericus es giebt: *Humorem vestrum omnino retinete* Jes. 44, 27. Indess, warum gerade das *Feuchten* hier vom Himmel? Gesucht wäre es, wollte man Hitzig folgen und nach dem parallelen Gliede deuten vgl. יבש 1 Kön. 13, 4: *unbeweglich* werden, so dass das Flüssige Repräsentant des sich Bewegenden, zumal da auch die Bewegung kaum dem Hebräer den wesentlichen Eindruck der Himmelswelt gegeben. Eine unzeitige Vergleichung des arabischen خرب zürnen brachte J. D. Michaelis bei; denn dieser fehlt die hebräische Analogie überall. Jedenfalls ist nur Schnurrer's Deutung natürlich: *et horrescite ad vastitatem usque.* Freilich hielt Leiste ihr einerseits das מאד entgegen und andrerseits die Unmöglichkeit eines Gedankens an die Verwüstung der Himmel. Doch schwinden beide Instanzen schon bei Gaab's Wendung: entsetzt euch bis zum höchsten Entstelltwerden. Und jedes Bedenken fällt vor der Erwägung, dass חרב von der natürlichen Erscheinung der Wüstenei und Oede aus auch nach Innen gewandt werden konnte, die verwüstete Essenz, das in dürrer Oede verrinnende Leben bezeichnend. So öde, so zerschlagen, so starr umnachtet werden, dass das Dasein der Wüste gleicht, das ist der Gedanke. Die Schönheit des Himmels, sein zauberisch lichtes Gefunkel, soll schwinden unter der Gewalt des Eindrucks der Thatsache, zu deren Beschauung der Herr ihn auffordert.

Darum fragt es sich ja weiter, was will eben der Aufruf der Himmel sagen? Er wendet sich doch an die *leblose* Höhe droben. Freilich vereinzelt ist das hier nicht. Wir kennen die analogen Fälle Deut. 32, 1. Jes. 1, 2. vgl. 24, 21—22. Aber erschöpfen wir die Kühnheit der Redewendung, wenn wir mit Thomas sagen: *si esset possibile*, *obstupescerent*? Das um so weniger, als dagegen schon die apodiktische Form der Rede steht. Auch damit werden wir nicht ausreichen, dass das Unglaubliche des Frevels so sich male, wie Chrysostomus meint: πᾶσαν διανοίας δύναμιν, πάντα ὑπερβαίνει λόγον τὸ ἁμάρ-

τημα — oder das Verabscheuungswerthe, das Calvin hier fand: *quoniam coeli, quamvis ratione praediti non sint, tamen merito debeant horrere tale portentum.* Denn das erklärt weder die Wahl der *Himmel* in der Anrufung, noch den Wortlaut der *Prädicate* dazu. Sehen wir darauf, so wäre zunächst die Anrufung zum Zeugen möglich. Dann möchten wir nicht Sanctius zustimmen, der durch irgend eine ungewöhnliche Himmelserscheinung, die Verwunderung erregt, einer solchen Gräuelthat Frevel bezeugt glaubt, vgl. Luc. 23, 44. Jo. 2, 10. Denn warum solche Bezeugung gerade aus den *Wolken?* Vielmehr erinnert uns das an jene Betheuerung, in der Damajanti [Nâl XXIV, 32—34] Wind, Sonne und Mond zu Zeugen ihrer Reine aufruft, weil sie durch alle Welt und über alle Welt hingehen und darum Mitwisser sind von allem, das in ihren Kreisen Leben und Wesen hat. Es stünde da das Zeugniss der Himmel in Beziehung zu dem Hinziehen nach den Gestaden der Khittäer und dem Senden nach Kedar hin Vs. 10. Aber auch ein Anderes wäre denkbar, diess, dass des Himmels Segen durch solchen Anruf verschlossen werde, die befruchtenden Ströme des Regens er der Erde versage, vgl. 2 Sam. 1, 21. Deut. 28, 23. Lev. 26, 19. Jer. 3, 3 [Ghislerius], und dagegen die Gestirne nicht mehr leuchten [Seb. Schmidt], Gewitter, Stürme, Hagel als Boten der Rache Gottes wüthen. Doch es ist ja keine nach aussen sich bezeigende Macht der Himmel, welche gefordert, es ist vielmehr ein *Leiden* gezeichnet. Dies haben wir begreiflich zu machen. Eine blosse Hyperbel, als wenn wir sagten: Ich weiss nicht, warum darüber der Himmel nicht einstürzt vgl. Spr. 30, 21. Luc. 19, 40, löst dessen Schwierigkeit nicht. Aber wenn wir bei Eucherius[1] lesen: *Turbantur elementa non officio, sed affectu, quod unicum nomen deitatis hominum eis honor imponeret, famulatumque debitum conditori caeca devotione praeberet,* so haben wir damit ein Doppeltes gewonnen. Einmal eine innere Beziehung der Himmel zu Israels Thun und Geschick, und dann einen Hinweis auf den Grund, welcher gerade die-

---

[1] L. IV. *in libr. Reg.* p. 169.

ser Beziehung hier Erwähnung thun liess. Das Erstere befasst des Hieronymus Wort: *Omnis enim creatura congemiscit et condolet super peccatis hominum*, und so deutet die chaldäische Version, dass der Himmel trauern solle wegen des Landes Israel, dem die Verwüstung bevorstehe, und wegen des Tempels, der zerfallen wird, und wegen der Schandthaten Israels. Das Andere führt auf die Art, wie Clemens von Alexandrien[1] in dem Vorhalten der Versündigung, vgl. Klagl. 1, 8, die Ueberführung des Volks beabsichtigt meint. Von da aus ist nur ein Schritt noch, dass wir die tiefe Wahrheit anerkennen, mit der Tertullianus *adv. Jud.* c. 12 die Worte auf den *Tod Christi* bezog und die Verwerfung Gottes in dem Gericht, welches des Menschen Sohn an das Kreuz erhob. Allerdings waren die Schauer der Natur in der Nacht auf Golgatha die schliessliche Erfüllung des hier gesprochenen Gottesworts.

Vs. 13. Das Volk des Herrn [עמי] hat eine doppelte Sünde gethan. Das könnte ein Rückblick sein auf das Vergehen der Heidenvölker, deren Hangen an den Götzen, die doch nicht Gott. Zwiefach sündigt Israel, sofern es ja den wahren Gott doch kennt. Aber das *Doppelte* spricht sich sogleich ausdrücklich aus. Sie verlassen den Gott des Lebens und der Wahrheit, und machen dann sich eigne Götzen, sündigen also, wie Victor in den Catenen anmerkt, einmal gegen das Gebot Ex. 20, 2 und dann gegen das andre Vs. 3, verkehren die Gottesordnung Ps. 37, 27.

Mich haben sie verlassen, klagt Jehovah. Das ist die Verachtung des *Heiligen in Israel*, weil der *Tod* des Volkes Leben bewältigt und Siechthum des Seins Jes. 1, 4—5. Darum fügt der Herr dem אתי erklärend den Born lebendigen Wassers [מקור מים חיים] hinzu, vgl. 17, 13. Bei ihm ist ja die Quelle des Lebens, und in seinem Lichte sehen wir Licht Ps. 36, 10. In יהוה lebt und webt [היה] alles Sein. Das Wasser an sich, erquickend, erfrischend, die Seele zurückführend (Ps. 23, 3), birgt Kräfte des Lebens. In dem leben-

[1] Paedag. I. c. 9.

digen Quellwasser regt sich der himmlische Geist seiner Schöpfung, von seinem Dufte grünt der abgehauene Baumstamm wieder auf. Hi. 14, 9. Aber nicht allein die *physische* Seite des Daseins hat der Vergleich im Auge, das Leben Israels, im Lichte der Heiligkeit gegründet, fordert als solches *ethischen* Bezug. Es liegt eine gewisse Wahrheit in des Severus von Antiochien Erklärung: *Ὕδωρ νοεῖται ἡ εἰς θεὸν γνῶσις.* Die Erquickung Jehovahs geht aus von seinem Gesetz Ps. 19, 8, ist wahrhaftes Leben als Folge seiner treuen Erfüllung Deut. 30, 15. Ex. 20, 12. So versteht sich, warum Jesajah 8, 6 in der Verachtung des still und heimlich fliessenden Wassers von Siloach einen zu rächenden Frevel sieht an Jehovahs Majestät, der die verheerenden Ströme Assurs über Israel herbeiführe. Denn wie die beseligenden Quellen des Lebens am Ende der Tage ausgehen von Jerusalems Höhe über alle Wüsten der Erde Jo. 4, 18. Sakh. 14, 8, so ist des *Herrn Gesetz* der Strom, der alsdann alle Nationen beglückt Mikh. 4, 2, und statt des Todes dringt Leben hinaus über die Erde, das aus dem schattigen Dunkel des Allerheiligsten in Israel geboren in tausendfältigen Früchten seliger Verklärung sich darstellt Ez. 47, 1—12. Schon Ambrosius sagte Offic. III. c. 14 deutend, man solle sich nicht wundern, dass Gott bald *Feuer*, bald *Wasser* heisse. *Quasi enim ignis inflammat audientium corda, quasi fons refrigerat.*

Das hat Israel daran gegeben. Und wofür? Es hat nicht eine Quelle um die andere getauscht, sondern statt der Quelle Gruben sich gegraben, und noch dazu solche Gruben, die voller Risse gar kein Wasser halten können, vgl. Sir. 21, 17. Zuerst geschah dies damals, als Aharon das goldene Kalb gegossen Ex. 32, 3 ff., und jedes Götzenbild ist Zeuge für die stetige Wiederholung Jer. 10, 3 ff. Cisternen der Art sind die Götzen: sie gewähren keinen Nutzen ihren Verehrern לא יועילו Vs. 11. 8, während Israel in seiner Treue mit David seufzet nach Jehovahs Nähe Ps. 63, 2—4: Gott, du bist mein Gott, frühe wache ich zu dir. Es durstet meine Seele nach dir, mein Fleisch verlanget nach dir in einem trockenen und dürren Lande, da kein Wasser ist. Daselbst sehe ich nach

dir in deinem Heiligthum, wollte gern schauen deine Macht und Ehre. Denn deine Güte ist besser als Leben! Da stillt der Durst der Seele sich auf ewig, weil ihr die Wasser des Lebens selbst gespendet. *Idola,* so fasst den Gegensatz Optatus Milevitanus *De schism. Donatist.* L. V. p. 90, *si non fiant, non sunt, et lacus, nisi fodiatur, sinus capaces habere non potest, in idolis virtus naturalis nulla est,* vgl. Vs. 5. Darum heissen sie נשברים gebrochene, wegen der zerrissenen Steine, womit sie zum Halten des Wassers inwendig ausgelegt waren, und um der Zersetzung der anschlagenden Dünste zu dienen. Das weist auf eine bessere Möglichkeit. Allerdings, sie waren ja Werke mühsamer Arbeit. Es ist eine treffliche Bemerkung von Zinzendorf, dass die erste Sünde die sei, dass man den Herrn nicht achtet, die andere, dass man's sich sauer werden lässt, wenn man nur ihn nicht achten darf. So sauer liess Israel seine Götzenkulte sich werden, um schlechterdings keinen Gewinn davon zu haben. *Si enim, quae tantis laboribus atque sumtibus vel saltem aliqua ratione aquas continere possent sibi adscriptae divinitatis, vel in se ipsis defendendis, vel in afferendis aliquibus saltem minimis auxiliis cultoribus suis, forsan aliqua ipsi digni essent excusatione, sed nec quid virium in se ea continere possunt, nec quid aliis afferre queunt opis, quo divinitatis exhibeant specimen* [Ghislerius vgl. Bar. 6]. Von da aus ergiebt sich einerseits ein begründeter Anlass zu der Frage des Apollinarius in den Catenen, ob die Dämonen die Cisternen, oder die Götzen; und andrerseits erscheint Hugo a S. Victore [*Hom.* 2 *in Ecclesiast.* T. I. p. 63] im Rechte, wenn er ihnen die Sinne unterlegt, deren Wahrnehmungen nicht Leben sind, *non saturatur oculus visu, nec auris impletur auditu, veritatis notitia ex deo fons vitae est.* Fand der Brief des Barnabas c. 11 hier ein Zeugniss dafür, dass die Juden die Vergebung der Sünden bringende Taufe nicht annehmen werden, sondern vielmehr in abergläubischen Waschungen ihre Ruhe suchen, so haben die Väter, wie Irenäus *adv. Haer.* III. c. 40, Cyprianus *De unitate eccles. adv. Novationos,* und Athanasius, am ausführlichsten aber der constantinopolitanische Patriarch Thorasius [*Synod. Nicaen.* II. act. 5], auf die

Häresien hinauszusehen Veranlassung genommen, freilich mit einem Schein des Rechtes nur in soweit, als sie nicht geradezu die Kirche Jehovah substituiren wollten.

In formaler Beziehung achten wir noch auf die Bedeutung von לחצב, welche doppelt möglich: entweder, sie verlassen Jehovah, um sich Brunnen zu graben, oder dadurch, dass sie dies thun. Aber als *Zweck* der Untreue wird der Fehlgriff doch nicht anzusehen sein, er ist Folge, da der Abfall die Augen des Gefallenen verfinstert. Die Aneinanderreihung von בארית בארת zeichnet das Hier und Da und die grosse Menge der Gruben. Auffallen kann das אשר לא יכלו המים nur, wenn man die Determination übersieht gegenüber dem מקור מים חיים von Jehovah. Es ist *das* in ihnen zu erwartende, von ihnen zu befassende Wasser, das sie zu halten nicht fähig sind, da durch die Risse es zerfliesst.

Vs. 14—17. Ganz abgerissen scheint die Rede sich fortzusetzen. Eine doppelte Frage, welche mit dem Vorangehenden zunächst in keinem Bezuge steht. An ein Aufstellen der Efraimiten zum warnenden Beispiel, die nicht weniger frei als Judah gewesen, und nun längst in Folge ihrer Sünden geknechtet (Venema), zu denken, verbietet der Zusammenhang Vs. 16 f. Doch werden wir den Faden dahin zu bestimmen haben. Mit dem Abfall vom Herrn musste Israel fühlen, dass auch er sein Volk verlassen, dass also das ursprüngliche Verhältniss gegenseitiger Hingebung und Liebe (Vs. 2—3) völlig aufgelöst sei. Das Elend muss sie erkennen lassen, wie schwer die Schuld ihrer Untreue, wie wenig der Name der Gotteskindschaft sie retten könne.

Die Frage in Vs. 14 lässt eine zwiefache Deutung zu. Einmal: War Israel Jehovahs Knecht? 30, 10. War's ihm mehr noch theuer als Kind seines Hauses? Hos. 9, 3. 15. Gewiss, das war es. Warum ist's denn zur Beute geworden? Die sicher zu bejahende Frage stellt den Verfolg als unmöglich, unglaublich dar. Formell entspräche Vs. 31. 8, 4. 5. 14, 19. 49, 1. Oder: Ist etwa Israel als Sklave geboren? Woher denn ihm die Ketten? Wie ist es zugegangen, dass der Freie zum Knecht geworden? Bei dieser Fassung steht עבד dem

ישראל gegenüber, sofern dies Ehrenname des Volks. Treffend wies da schon Hieronymus auf Joh. 8, 33 hin. Und Calvin sagt: *Pr. per admirationem quasi de re nova et absurda sciscitatur. Atqui erat liber prae cunctis gentibus. Erat enim filius primogenitus dei.* Ex. 4, 22 vgl. Deut. 14, 1. Wofür werden wir uns entscheiden? Man sieht, die Entscheidung muss durch den Ausdruck יליד בית gewonnen werden, weil eben dies dem עבד zur Seite tritt. Die Deutung von Jarchi durch בן האמה sagt nicht viel, wenn sie auch an sich nicht unrichtig ist, vgl. Gen. 14, 14. 15, 3. Lev. 22, 11. Koh. 2, 7. Es fragt sich, ob es ein ehrendes, auszeichnendes Prädicat sein könne oder nicht, ob ein im Hause geborener einen sonderlichen Vorzug geniesse. Den nächsten Gegensatz dazu bildet Gen. 17, 12—13 מקנת כסף, vgl. Lev. 22, 11. Wäre dadurch eine nähere Angehörigkeit des יליד בית an den Herrn von selbst gegeben, wie die Wortverbindung schon sie andeutet, vgl. יליד Num. 13, 22. 1 Chron. 20, 4, so bildet er auch den zuverlässigsten Bestandtheil der Dienerschaft Gen. 14, 14. Aber doch bleibt er *Knecht*. Eine Bevorzugung vor עבד wird dem יליד בית nicht zuzugestehen sein. Doch wie dann? Sollen wir beide einem dritten, dem Freien, entgegensetzen? Auf ein Beispiel harter Sklavenbehandlung 1 Sam. 30, 13 beruft sich Seb. Schmidt. Wenn indess dies sich durch Gegenbeispiele aufheben lässt, wie das des Hiob 31, 13—15, so scheint es, man übersieht dabei durchaus mit Unrecht die Disjunction von עבד und יליד בית. Für das Erstere können wir uns freilich sicher auf Vs. 20 berufen, wo Israel eben erklärt, *Knecht* wolle es nicht sein [לא אעבוד][1]. So wird der Herr auch hier sagen, nicht des Knechtes hartes, drückendes Loos ist Israels Bestimmung, nicht jene Mühe voll Angst, in der der Fröhner sich sehnet nach des Abends Schatten. Hi. 7, 2. Vielmehr es hat ein *Haus*, in dem es geboren, seines Gottes alles mit Segen füllendes Vaterhaus. Nicht zum *Frohndienst* war es erkoren,

---

[1] עבד ist Jes. 24, 2 Gegensatz gegen den *Herrn*, Herrschaft geziemt sich nicht für ihn. Spr. 19, 10. Diese Beziehung liegt dem יליד בית durchaus fern. Dem *Knechte* freilich fehlt als solchem auch der Schutz seines Herrn nicht. Ps. 143, 12. 35, 27. 119, 140.

sondern zum Volk des Eigenthums, sein Dienst ist — Weihe des Heiligthums. Israel gehört dem Herrn an, sein Licht soll des Volkes Licht werden, seine Seligkeit seiner Erwählten Schirm. Aber nein, so hat Israel es nicht gewollt. Wäre es also noch, wie hätte so finstres Wehe das Volk zerschlagen können?

Zur Beute, לבז, zum Gegenstand der Plünderung ist Israel geworden, nicht allein den Löwen, sondern auch den verwüstenden Feinden Vs. 15, weil es die rettende Hand seines Gottes verworfen. Deut. 32, 30. „Dass ihn kriegt, wer ihn mag, bis auf den einigen Vater, dess Kind er ist. Der muss ihn darben. Eine edle Erörterung, dass sich die Seele besinnen soll, was sie sei.“ Zinzendorf. Hat das Volk das Joch zerbrochen Deut. 32, 16, das sanfte Joch der Gotteshausgenossenschaft, so muss den Knechtessinn der Heilige brechen. Noth und Elend muss den Durst wecken nach seines Lebens Quell.

Wenn es weiter Vs. 15 heisst: Löwen brüllen עליו, so kann dies entweder *über ihm* bedeuten vgl. Am. 3, 4, wodurch Israel als schon erlegter Raub in der Gewalt der Löwen erschiene, oder *wider ihn*, so dass das Gebrüll ihn zu bewältigen andränge. Müssen wir in dem ישאגו die *hostium saevitia* vgl. Am. 3, 8 geschildert finden, wie Ghislerius sagt, dann verliert das Gebrüll über dem Ueberwundenen jede Bedeutung. Es setzt die hungernde Gier voraus, von der getrieben die wilde Wuth der Gegner auf die zu Verderbenden sich stürzt. *Gegen* Israel erhebt sich ihr Wuthgeheul.

Das Bild selbst bietet in כפרים die kräftigste Gattung des Löwen, deren Gewalt daher — unwiderstehlich Jer. 49, 19 — die grausigste. Von Ueberfluss wäre es, wenn man das Geheul der jungen Leuen für doppelt schrecklich annehmen wollte, weil es die Stimme der Alten mit weckt. Für die genauere Bestimmung der Altersstufe dürfen wir auf Bochart Hieroz. I. L. III. c. 1. T. II. p. 4 ed. Rosenm. verweisen. Schwierig ist es hier nicht eben zu erkennen, was mit dem Bilde gemeint. Das Targum verstand Könige, Hieronymus bestimmt die babylonischen Fürsten, Schmieder die Chaldäer überhaupt als mächtig und raubsüchtig, Clericus die Syrer und Assyrer, die an Gewalt den späteren Chaldäern nicht gleichkommen

und darum *junge* Leuen heissen, vgl. Jes. 5, 29. Olympiodoros: *πρὸς μὲν ῥητὸν οἱ Βαβυλώνιοι, πρὸς δὲ διάνοιαν ἀνήμεροι δαίμονες.* Ich denke, wir nehmen diese alle zusammen, d. h. der Löwe ist ein ideales Bild für die verheerenden Mächte, von denen Israel umdräuet ist.

Der Zusatz נתנו קולם ist nicht überflüssig. Sie haben ihre Stimme erhoben, da sie heulen, mit *laut dröhnendem Gebrüll* schallt ihr Geheul den Elenden entgegen, die ihnen unterliegen sollen, vgl. Jes. 31, 4. Hi. 6, 5. Wenigstens sind wir dem קולם nicht berechtigt den Kriegslärm oder die Stimme der Befehlshaber in der Schlacht [Thomas] vgl. Hi. 39, 25 zu substituiren.

Das Bild setzt sich dann in den eigentlichen Ausdruck um. Sie machen sein Land zur Wüste. Schwerlich von den Löwen allein gesagt vgl. Ez. 19, 7, sondern von dem durch ihn abgebildeten Verwüster, der Jer. 4, 7 ausdrücklich das Bild auflöst. Sie machen es zur starrenden, öden Steppe, der jede Regung eines blühenden Lebens fehlt. Gesteigert ist der Gedanke im letzten Gliede. Eine Schwierigkeit begegnet da in der Verbindung עריו נצתה. Das plurale Subject scheint ein plurales Prädicat zu fordern, und darum will das Keri נִצְּתוּ gelesen wissen, wie 22, 6. 1 Kön. 22, 49, von יצת verbrennen 9, 9. Dagegen würde nach 4, 7 vgl. Jes. 37, 26 es von נָצָה herzuleiten sein, das nach dem äthiopischen ነፀየ zu Boden werfen [1] von Häusern den Sinn des Zerstörens bietet. Beides wäre gleich angemessen. Die Correctur des Numerus aber ist vom Uebel, indem gerade das singulare נצתה (vgl. בנות צעדה Gen. 49, 22) die gänzliche Vernichtung jeder einzelnen der Städte malt. Gesenius, Lehrgeb. S. 714.

Die triste Oede der Verlassenheit befasst das מבלי ישב. Müssen wir natürlich einer Ergänzung uns enthalten, wie Olympiodoros sie hat: *διὰ τὸ μὴ ἔχειν οἰκήτορας ἀγαθούς,* so wäre auch Rosenmüllers: *ob defectum incolarum,* kein sonderlich bedeutsames Moment dem נצתה hinzufügend. C. B. Michaelis sah das Rechte. מן ist das negative בלי beherrschend: *ita ut non sit incola in illis* vgl. 4, 7. 9, 9—11. Das

[1] S. Ludolf. *Gramm. aeth.* p. 174.

ist die höchste Spitze der Verwüstung, wenn von der Austilgung aller Bewohner erst diese ihren Anfang nimmt [מִן].

Haben wir das ideale Kolorit der Rede erkannt, so werden wir von selbst nicht gerade eine Copie der augenblicklichen Gegenwart Israels mehr erwarten, sondern die lebendige Vergegenwärtigung eines Vergangenen und ganz Allgemeinen 2 Sam. 2, 33. Jes. 8, 2. Ebensowenig wird eine Beziehung auf das Zehnstämmereich ausreichen, dem einigermassen die Aussagen entsprächen von der Entvölkerung und den wilden Thieren 2 Kön. 17, 26; aber schon gar nicht die über das ägyptische Thun Vs. 16. Es gilt die ganze Rede dem Bestande Israels, wie der Prophet es kennt, also Judah mit den Trümmern Ephraims, die zu ihm als dem Träger der theokratischen Berufung noch stehen.

Der bildlich allgemeine Ausdruck nimmt Vs. 16 eine bestimmtere Färbung an. Es fällt da die Einführung Aegyptens durch גַּם auf. Zwei Wege hat man eingeschlagen, dieselbe verständlich zu machen. Entweder erinnert man an die Zeugnisse der Historiker von der *Schwäche* und *Weichlichkeit* der alten Aegypter. Sogar so ohnmächtige Naturen sollen Judah peinigen. Oder, da doch die heilige Schrift wenigstens vielmehr stets die *Macht* Aegyptens im Auge behält, man denkt an die hülfreiche Hand, welche Aegypten in dieser Epoche der Geschichte Israel so oft geboten (Calvin), auf welche jetzt wieder die Hoffnung der Elenden ausblickte (Jarchi). Nicht allein die bisherigen offnen Feinde, sondern selbst diejenigen [גַּם wie Vs. 36] fallen verwüstend her über das Volk, welche sonst eine starke Schutzwehr ihm waren gegen fremde Angriffe, auf die es jetzt sein Vertrauen setzt. Aber es bliebe noch eine andere Möglichkeit. Aegypten könnte auch hier als das Land der Knechtschaft überhaupt in Betracht kommen, nicht Verödung allein wird Israel schlagen, sondern Aegyptens Bewohner, die alten bittersten Bedrücker, werden ganz Herr werden des Volks. Wäre das der Sinn, dann wird um so weniger Noth sein, nach einem *historischen Anlass* für die Rede zu fragen. An ein ägyptisches Heer, das in der Nähe Asdod belagernd nach Herodotos II,

157 Uebergriffe in das israelitische Gebiet vollführt, zu denken ist nicht der entfernteste Grund. Das historische Stamen liegt vielmehr im Weiteren Vs. 18 klar genug angedeutet vor, der Zug Israels hin zu dem ägyptischen Leben, welcher des Abfalls von Jehovah nothwendige Folge war. Dieses Neigen der inneren Ohnmacht zu Assurs Schutz hatte vor Kurzem die Gerichte von Assur über das Volk gebracht Jes. 7, 17. Des Herrn Erbarmen hatte da noch einmal Rettung gegeben. Als Hiskias nach Babylon zuerst buhlend ausschaute, traf ihn des Propheten schneidendes Wort Jes. 39, 5—8. Noch immer aber ist Israel nicht gewitzigt. Schon wieder sucht es statt bei der Quelle des Lebens den Durst nach Leben und Macht zu stillen an den Brunnen eigenwilliger Kunst. Auch sie werden das Gericht nicht schuldig bleiben: die den Eitlen nachgehen, werden eitel Vs. 5. Demnach haben wir Vs. 17 als das Motiv zu dem Gericht Vs. 16 anzusehen. Die Niederlage bei Megiddo und der Tod des Josias waren die nächste Bewährung des prophetischen Wortes, das sich gleich blieb, selbst da noch, als Jerusalem bereits gefallen 43, 8 ff.

Aegypten erscheint hier in eigenthümlicher Weise bezeichnet: בני נף ותחפנס nennt Jeremias seine Bewohner. Die Orte an sich sind bekannt. נֹף, das in dieser Schreibung auch Jes. 19, 13. Ez. 30, 13. 16 vorkommt, Hos. 9, 6 dagegen מֹף geschrieben ist, gaben schon die LXX durch Memphis. Sowohl diese griechische, als die hebräischen Formen müssen als Modificationen der ägyptischen Aussprache zu erkennen sein. Die neuere ägyptische Wissenschaft [s. Gesenius, *Thes.* S. 812 f.] statuirt als die hieroglyphische Form Ma-m-Phtah Wohnung des Vulcan[1], dessen Tempel von den ägyptischen Königen dort so reich und herrlich geschmückt wurde [Herodot II, 99. 136. 153. Diodorus Siculus I, 50. 51. 67]; als die demotische dagegen Panuf, Ort des Guten [Gottes, Osiris]. Warum der letztere Name, das sagt schon Plutarch, indem er *de Isid. et Osir.* p. 369 erklärt: *τὴν μὲν πόλιν Μέμφιν οἱ μὲν ὅρμον ἀγαθῶν ἑρμηνεύουσιν, οἱ δ' ὡς τάφον Ὀσίριδος.* Die

[1] Ueber das Wesen dieses Gottes vgl. Bunsen, Aegypt. Stellung in der Weltgesch. I. S. 450 ff.

Pyramiden von Gizeh in der Nähe bestätigen die Deutung. Aus dem letzteren Namen soll dann die hebräische Form, aus dem ersteren die griechische entstanden sein. Bei dieser mag das sein. Bei jener aber bildet doch die andre Form מֹף eine Bedenklichkeit dagegen. Allein die Elemente, auf deren Grund man überhaupt hier operiren kann, sind noch zu sehr im Fluss, als dass sich sichere Resultate gewinnen liessen. Die Lage der Stadt ist seit der französischen Expedition festgestellt, gegenüber von Cairo am westlichen Nilufer, wo die Trümmermassen bei Moknân und Monjath Rahine die Stätte bezeichnen, welche Alter und Ansehn zum Sitze von vier Königsdynastien gemacht. Seit den Tagen Psammetich's war sie überhaupt Aegyptens vorzüglichste Stadt. Doch schon zu Strabo's Zeit XVII. p. 807 nur Ruinenhaufe, verlor sie sich seit dem dreizehnten Jahrhundert so gut wie ganz. Nur die Pyramiden stehen noch wie Grabdenkmale der alten Herrlichkeit da, welche einst die Hauptstadt Niederägyptens ausgezeichnet, vgl. 46, 19.

Die andre Stadt heisst hier תַּחְפְּנֵס, sonst תְּחַפְנְחֵס Ez. 30, 18 und תַּחְפַּנְחֵס Jer. 43, 7—9. 44, 1. 46, 14, weshalb denn diese letztere Form auch hier von dem Keri substituirt wird. Die leichteste Art, die Schreibweise zu erklären, ist gewiss die von Hitzig vorgeschlagene, wonach wegen des vorausgehenden ח hier ein Schreibfehler anzunehmen, vgl. 42, 6. Eher würde man doch an das 1 Kön. 11, 19—20 als Name einer Königin in den Tagen Davids vorkommende תַּחְפְּנֵיס denken, wenn nicht von selbst dadurch der Weg sich bahnte zu dem rechten Begreifen der Verschiedenheit, insofern das hebräische Organ die ägyptischen Laute so zu bewältigen strebte. Es ist der von den Griechen *Τάφνη* [Daphnae Pelusii] genannte Ort, Herodotos II, 30. 107, berühmt durch einen Tempel der löwenköpfigen Göttin, am westlichen Ufer des pelusischen Nilarms, wohin die letzten Reste Israels nach der Zerstörung flohen. Jer. 43, 7. Darin wird auch der Grund liegen, warum die Stadt hier genannt. Ist der ägyptische Name Tachpe-eneh, Kap des Landes, so ist damit des Ortes Eigenthümlichkeit



genugsam angedeutet, welche die Ansiedelung der Israeliten daselbst sogleich erklärt. In ihm bot Aegypten dem geschlagenen Palästina die rettende Hand.

Kehren wir nun zur Frage zurück, warum Aegyptens Macht hier gerade durch Nof und Thachpenes bezeichnet, so werden wir Henderson's Auskunft nur halbwahr finden können, wenn er sagt: *Being one of the important cities of Egypt with which the Jews came in contact, it and the capital came to be used by them as standing for the country, or the government itself.* Wir werden der alten Hauptstadt, dem Centralpunkt ägyptischer Macht, das Thor hinzuzufügen haben, durch welches sie den trügerischen Hoffnungen Israels sich zu öffnen schien.

Nicht ohne grosse Schwierigkeit ist das diesen Männern von Aegypten beigelegte Thun. Es heisst ירעוך קדקד, sie weiden dich ab am Scheitel, wie ישופך ראש und תשופנו עקב Gen. 3, 15. Das war seit der Peschito den Auslegern zu unnatürlich, sie forderten darum das Zerschlagen, Zermalmen, wie ימחץ Ps. 68, 22, und wie Jarchi (vgl. Deut. 28, 33. Jes. 42, 3 chald.) es durch ירצצו wiedergiebt. Das wäre von רעע zu gewinnen, entweder durch Aenderung der Vocale in יְרֹעוּךְ, oder durch Uebergang der Formen von רעע in die von רעה vgl. Hi. 24, 21. Allein gerade diese Stelle bezeugt den Uebergang am Wenigsten, und Gaab hat nicht mit Unrecht von ihr ausgehend רעה beibehalten in dem Sinne der Schändung, den auch die LXX und Vulg. schwerlich aus einer Lesart יְדָעוּךְ gewannen, sondern *deuteten: Constupraverunt te usque ad verticem,* wie Hieronymus es giebt; die fleischliche Lust der Aegypter sei so unersättlich, dass sie alles mit ihrem Geilen bedeckt. Aber man sieht, da hinkt das קדקד, das gar nicht einmal „bis an den Scheitel“ heisst vgl. עד קדקד Jes. 1, 6. Hi. 2, 7. Daher empfiehlt sich Rosenmüllers Fassung: *Depascent te quoad verticem, facient te calvum, summa te, spe delusa, ignominiâ afficient,* vgl. Mikh. 5, 5. Allerdings die Kahlköpfigkeit ist schändend, vor allem schändend für das Weib, die Mutter des Lebens, Jes. 3, 17, nicht um deswillen, weil sie dem Verdacht des Aussatzes Raum gegeben (Jer. 47, 5. 48, 37), sondern vielmehr, weil das Zeugniss des Lebens fehlte,



und der Kahlköpfige als solcher dem Tode verfallen schien. Darauf ruht ja das Nasiräat. Kahlkopf ist geradezu Schimpfname im Munde der Gassenjungen geworden 2 Kön. 2, 23, die Glatze das Zeichen der tiefsten Trauer, Jes. 15, 2. 22, 12. Bleiben wir bei dieser allgemeinen Beziehung, bei dem symbolischen Gehalt überhaupt, so fällt auch die Frage, wer mit dem קדקד gemeint. Man dachte an den König Josias und seinen Tod. Aber dieser wäre nur ein besonders klarer Erweis von dem Kommen des hier verkündeten Gerichts, und sollte er bereits als ein vergangener anzusehen sein, so würde mit Venema zu sagen sein: *ut inde de totali excidio post secuturo augurarentur.* Ebenso erachten wir aber auch die Einschränkung des Sinnes auf das Ausplündern des Landes durch Raub und Tribut bei Schmieder für zu eng. Vielmehr soll die ganze Existenz aufgelöst werden, die Herrlichkeit der Braut Vs. 2—3 sich wandeln in das jammervollste Leid.

Und nun vergessen wir's nicht, dass die Aussage über die Aegypter sich mit גם einführte. Warum gerade *dies* Bild für *ihr* Thun? Das Scheeren von Haar und Bart ist bekanntlich dem alten Aegypten eigenthümliche Volkssitte, wo nur die Viehhirten den Bart trugen, die *Priester* dagegen, die bei ihren heiligen Ceremonien den Oberleib entblösst hatten, den Haarwuchs an Haupt, Kinn, Brust, Armen tilgten. So stehen sie denn vor des Israeliten Augen als lebendig Todte. Des Herrn Volk hat ihr Leben gesucht, seinen Durst zu stillen. Darum erstirbt es mit ihnen.

Sucht Israel den Anlass zu diesem Wehe, es suche ihn nicht ausser sich, am wenigsten im Thun und Walten seines Gottes. Die Last seiner Verschuldungen ist das alleinige Motiv, Vs. 17. Damit ist die Antwort auf מדוע היה לבז Vs. 14 gewonnen.

Die Bedeutung von עשה kann nicht wohl davon abhängig gemacht werden, ob תעשה zweite oder dritte Person ist. Denn sollte es die zweite sein: *Hoc tibi paries i. e. id facies, propter quod Rege optimo spoliaberis, relinquendo Jehovam,* wie Clericus umschreibt, so fordern ja die umgebenden femininen Suffixe auch hier die feminine Anrede, die wenige

Codices (Kenn. 18. de Ross. 262) wirklich haben. Freilich fänden wir עזבך sogleich Vs. 19 masculinisch construirt, und stehen daneben sonst Infinitive femininisch verbunden, wie 1 Sam. 18, 23, so würde das die Frage aufdrängen, warum hier das eine Mal so, das andere Mal anders. Aber das nöthigt doch nur die Verbinduug hier nicht zu eng zu schliessen, also nicht, wie LXX: *Οὐχὶ ταῦτα ἐποίησέ σοι τὸ καταλιπεῖν σε ἐμέ;* Man darf nur das Object in allem vorher Aufgeführten hinzudenken und זאת zum Subject nehmen, dann ist עזבך Auslegung des זאת, deren Inhalt durch diese auf der früheren Schilderung ruhende deiktische Markirung an *Gewicht* sich hebt, vgl. 4, 18. Am wenigsten ist irgend welche Noth zu Conjecturen für eine Aenderung. Schleusner's תַּעָשֶׂה [nach Vulg. *continget* und Pesch.: ܗܘܐ ܗܳܕܶܐ ܢܶܗܘܶܐ ܠܟܝ] widersteht schon der Zusammenhang, C. B. und J. D. Michaelis עֲזָבְתֵךְ ist eben so gesucht, wie entbehrlich.

Ein conciser Ausdruck befasst Israels ganzes Verschulden, wie im Früheren es einzeln dargelegt. Die eine Hälfte ist an sich klar. Dem עזבך את יהוה ist אלהיך nachdrücklich beigefügt, Israels Untreue zu geisseln gegenüber der heidnischen Treue Vs. 10. Aber Schwierigkeit hat die andere gemacht. Man weiss mit dem בעת מולכך בדרך nicht recht etwas anzufangen. Für eine *ungeschickte* Wiederholung werden es nicht viele mit Movers halten mögen. Man sieht auch nicht, wo die Worte schon einmal ständen. Finden doch andere gerade einen sehr passenden Gedanken in der Clausel, den, dass solcher Abfall gänzlich unveranlasst von Seiten Gottes gewesen. Das Volk kann dem Herrn den Vorwurf nicht machen, er habe es zuerst verlassen und sei fern gewesen mit seiner Hülfe von ihm. Denn er hat segnend über ihm gewaltet, hat es geleitet als Hirt seines Lebens Ps. 23, 1. Und zwar hat er sein Volk geebnete Bahnen geführt. דרך erklärt Kimchi durch דֶּרֶךְ יְשָׁרָה richtig vgl. 31, 9. Es steht dem Unwegsamen gegenüber, des Herrn Steige sind gewiss, Ps. 25, 8. Jes. 5, 17. Wir zweifeln darum, dass Venema die rechte Beziehung traf, wenn er sagt: *manifeste ad reformationem per Josiam ducunt.* Auch dies letzte Mittel sei vergeblich gewe-

sen an dem Volke. Es sind alle Wohlthaten des Herrn in dem Bilde zusammengefasst, das durch Vs. 2 und Vs. 6 nahegelegt war. Das determinirte בַּדֶּרֶךְ meint den bekannten Weg, den die Väter zogen vgl. 18, 15. Ps. 139, 24. Das Participium מוֹלִיךְ dient dem durchaus. Das sah Seb. Schmidt: *Non tam actum, quam voluntatem et promptitudinem denotat. Eo tempore, quo promptus paratusque fuit, ut te duceret in via iuxta praecepta sua sancta legemque et prophetas ultro tibi offerret.* Es hängt diese Wendung mit der Auffassung von דרך zusammen, das nicht physisch, sondern moralisch er deuten will, *via consiliorum et actionum.* Aber nach den früheren Verweisungen Israels auf seine Vergangenheit ist allerdings bei dem Aeusserlichen zu bleiben, das schon von dem Zuge durch das Schilfmeer Ex. 15, 13—17 geboten wird.

Den Wortlaut werden wir weder durch בעת אשר הוא vgl. 1 Kön. 14, 2 zu ergänzen haben, noch durch הֱיוֹתוֹ. Es ist wörtlich: in der Zeit des dich Leitenden, und das bezügliche Subject aus dem Bisherigen von selbst klar. Die Tage, wo noch das Wort von Israels Lippen nicht gegangen: Ich mag nicht Sklave sein! — wo es sich leiten liess nach seines Gottes ewigem Rath.

Vs. 18. Ein Gericht hatte der Herr gedroht, das Aeusserste des Elends. Der immer wiederholte Abfall der Treulosen hatte es verwirkt. Noch drohet es wieder. Warum kehrt Israel nicht jetzt noch um zu seinem Gott?

Das wäre nun eben der Anschluss mit ועתה, theils logisch — da Abfall und Gericht doch Hand in Hand gehen, theils temporell — jetzt, wo es noch immer Zeit, dem Unvermeidlichen zu entgehen. Nach dem ganzen Verlaufe der Rede kann man nicht zweifeln, der Weg nach Aegypten und nach Assur kann nicht das Suchen nach Hülfe bedeuten gegen drohendes Unheil. Der Grund desselben liege in Israel selbst, was suche es bei fremden Völkern Hülfe? Mit beiden wolle es sich befreunden, um vor beider Angriff sicher zu sein. Es ist vielmehr das Buhlen mit fremden Mächten, das Suchen der Lust des Lebens bei der Welt anstatt im Lichte Jehovahs —, das Verlangen nach Einigung des Lebens mit

ihrem Leben, um in ihm die Ruhe zu finden, nach der das unruhvolle Herz nun einmal durstet auf Erden. Einst ist Assur der Stern seiner Hoffnung gewesen, und an ihm ist Israel zu Schanden geworden; jetzt ist es Aegypten, und ihm wird das gleiche Loos werden. Vs. 36. Von da aus ergiebt sich für Calvins *a mundi illecebris* die vollkommenste Berechtigung.

Die Verbindung des מה mit doppeltem ל ohne die Bindepartikel (vgl. 2 Sam. 16, 10. 2 Kön. 3, 13) schliesst nicht die Gemeinschaft beider aus, sondern ist wörtlich: Was ist dir in Bezug auf das Gehen, wie kommt dir die Neigung dazu, der Gedanke daran? — Der Weg aber, von dem die Rede, nach Aegypten und Assur ist nicht der Cultus, wie der Weg nach Beerseba Am. 8, 14, sondern ihm wird seine Absicht beigefügt, die *Wasser des Nil* und *Eufrat* zu trinken. Wasser trinken ist den Durst löschen, das lustende Verlangen stillen, vgl. Spr. 5, 15. 4, 17. So sehen wir Israel denn mit wilder Gier hinlaufen zu jenen Flüssen, um da Sättigung seiner frevelnden Lust zu finden. Schultens *Orig. Hebr.* I. c. 6. p. 102 verstand deshalb nicht mit Unrecht den *ehebrecherischen* Götzendienst; wiewohl kein geschichtlicher Fall von Annahme assyrischer oder ägyptischer Götzenidole in Israel vorliegt, ausser der Jehovahverehrung unter dem Stierdienst. Deshalb ist der Gedanke zu erweitern. Man hätte das Hin- und Herstreiten über die Beziehung sich sparen können, wenn man Jes. 8, 6 recht erwogen. Judah hat, so heisst es dort, das still fliessende Wasser des Siloah verachtet und dafür die gewaltigen Ströme der Welt erkoren, daraus zu trinken und sich daran zu laben. Das ist ein grauenvoller Abfall, der Gericht fordert. Und — die Gesuchten selbst vollziehen es, sie überströmen das Volk. Ein vergebliches Bemühen würde es sein, mit den Flüssen als Symbolen der Reiche sich durchzufinden 46, 7. Jes. 8, 7. Denn es kommt hier auf das *Trinken* des Wassers an. Dies ist doch mehr als das Aufnehmen dessen, was dem Volk von diesen Reichen zufliessen kann, ihr sittlicher Einfluss Ps. 73, 10 [Hitzig]. Denn gegenüber dem Brunnen des Lebens in Gott Vs. 13 ist es Suchen

des Lebens und aller Genüge bei den fremden Göttern, deren Leben jene Lande trägt. — Von der anderen Seite mögen auch äussere Bündnisse dem Sinne nicht genugthun. Assur hatte aufgehört, eine Macht zu sein unter den Völkern; Aegypten konnte um die Zeit, als die Schlacht bei Megiddo geschlagen ward, keine Freundesmacht sein.

Die Namen der Flüsse sind *gewählt.* שחור gaben die LXX durch *Γηών*, den Namen eines Paradiesesstroms Gen. 2, 13 גיחון. Hier ist es der Nil Sir. 24, 37. Nach שָׁחוֹר Lev. 13, 31. 37 heisst es der schwarze Fluss wegen der dunkelen Farbe des Wassers und des bei seiner Ueberschwemmung zurückbleibenden Schlammes; daher auch den Griechen *Μέλας*, wenigstens bei Plutarch und Eustathius. Jes. 23, 3. — Dagegen ist נהר so absolut der Eufrat Jes. 7, 20. Mikh. 7, 12 als der Strom, dessen gewaltige Wogen Israel die nächsten Repräsentanten eines *Stromes*. Was wir *Gewähltes* in diesen Namen sehen? Der erstere steht mit seinem Dunkel dem sonnenlichten Leben entgegen, das aus dem Brunnen Jehovahs quillt. Der andere birgt den Ausdruck der hinreissenden Macht und Gewalt, welcher erliegen sollen, die seine Wasser gesucht. Allein blos um *deswillen* sind die Flüsse sicher nicht genannt. Sie weisen uns auf die Gegenden, deren Gebiet sie angehören.

Da treten uns nun diese beiden Länder markirt entgegen, Aegypten und Assur. Daran werden wir von vornherein nicht geneigt sein zu denken, dass irgend ein *zufälliger* Bezug der Zeitgeschichte *gerade jetzt* des Jeremias Blicke auf sie gelenkt. Denn einmal würden wir es nicht übersehen dürfen, dass keineswegs nur jetzt, dass vielmehr durch alle Zeiten der israelitischen Geschichte hin beide Länder in bedeutsamer Beziehung zu Palästina gestanden; und sodann müsste auch ein zufälliger Bezug auf seinen ewigen Grund zurückgeführt werden, und vor allem eine Antwort gegeben sein auf die Frage, warum denn dem heiligen Seher die ganze Weltentwickelung in dem Gottesspruch ausgeht Jes. 27, 13: Und es geschieht an jenem Tage, da stösst Jehovah in eine grosse Posaune, und es kommen die *Verlorenen im Lande*

Assur und die *flüchtig im Lande Aegypten*, und sie beten an Jehovah auf dem Berge der *Heiligkeit* in *Jerusalem* — und in dem anderen Jes. 19, 23—25: An jenem Tage wird eine Strasse sein von Aegypten nach Assur, und es kommt Assur nach Aegypten und Aegypten nach Assur, und sie dienten, Aegypten sammt Assur. An jenem Tage wird *Israel* sein das dritte zum Bunde mit Assur und Aegypten, *ein Segen im Herzen der Erde*, damit es gesegnet Jehovah Zebaoth, indem er sprach: Gesegnet mein Volk Aegypten, und das Werk meiner Hände Assur, und mein Besitzthum Israel. -- Klarer, nachdrücklicher lässt das Verhältniss der Drei zu einander sich nicht fixiren als ein auf dem Grund des ewigen Rathes zur Erlösung der gefallenen Welt beruhendes. Assur's Joch erscheint als Anfang der *Gerichte* über Israel Neh. 9, 32. Stellen wir nun dem den Anfang der Geschichte Israels gegenüber. Welches ist die Welt, in welche dieser uns einführt? Drei Ländergebiete treten in den Tagen Abrahams uns entgegen. Kanaan, das Land der Verheissung. Von der einen Seite, nach dem Aufgang zu, das assyrisch-babylonische Reich, die Landschaft, in der die Stadt gegründet, welche Israels irdischer Geschichte einst das Ende bringen sollte; von der andern Aegypten mit den uralten Anfängen aller Kultur. Ist Israels geschichtliche Entwickelung die Geschichte des alten Bundes, und Kanaan der Boden, auf dem sie ihre Lebensmacht entfaltet, so begreift sich, warum die ganze ausserhalb des Bundeslebens und der Bundesentwickelung stehende Welt gerade in diesen beiden Seiten des Weltgebietes dem prophetischen Auge sich verkörpert hat. Sie müssen in der Idee ihres Weltbestandes ein antitheokratisches Element darstellen, eine Macht, welche der heiligen Bundesweihe zerstörend entgegenwirkt, bis, von ihr überwunden, auch sie den Planen der ewigen Weisheit dient.

Schon einmal haben wir den Blick gerichtet auf jene Verkündung der Propheten, welche Israels Abfall von dem Gesetz des Herrn mit der Verbannung bedroht nach Babylon. Mikh. 4, 10. 2 Kön. 20, 17. Mit dieser geht die Zer-

streuung unter die Völker Hand in Hand, sie ist jenen Weissagungen in der Gefangenschaft überhaupt mit inbegriffen. Von Babel aus hatte das Menschengeschlecht über die Erde sich verbreitet, von dort war Nimrod ausgegangen und hatte jenes Reich gegründet, dessen rohe Naturkraft die Mitwelt brach. Dahin schauen in den Tagen der Könige Israels Seher wieder aus. Es hat jener prophetische Blick auf *Babel* hinaus besonders viel Auffallendes, und menschliches Muthmassen konnte sicher ihn nicht gewinnen. Denn die Weissagung geschah in einer Zeit, wo Babylon nachweislich noch assyrische Provinz war, und wo als die nächsten Vollstrecker wenigstens des Strafgerichts von Judah und Jerusalem stets nur die Assyrer bezeichnet werden. Warum aber dennoch die Abführung nach *Babel?* Die Ausflucht, dass ja eben eine Provinz Assurs[1] genannt werde, ist natürlich durchaus nichtig. Denn warum wurde denn einmal überhaupt statt des herrschenden Reiches die *Provinz* genannt? warum weiter sodann gerade *diese* Provinz? Kein geschichtlicher Vorgang bot für solche Wahl einige Wahrscheinlichkeit. Unter Salmanassar wurden die Gefangenen aus dem Reiche Israel vielmehr nach Medien geführt. Wenn Berosus in dem bekannten durch die armenische Uebersetzung des Chronikon des Eusebius erhaltenen Fragment[2] die Nachricht giebt, dass gerade um diese Zeit der Statthalter von Babylon die Unabhängigkeit von Assur zu erringen bestrebt gewesen, so erklärt sich daraus wohl, warum derselbe ein Bündniss mit Judahs damals mächtigem Könige suchte. Denn ihm war Assyriens ganze Macht vor den Thoren Jerusalems erlegen. Aber sprechen die Propheten von Babel bereits *vor* oder allein *nach* diesem Siege Judahs? Namentlich Mikha, war ihm nur jene Gesandtschaft aus Babylon an Hiskias sieggekröntes Königthum Motiv, gerade diese Stadt für berufen zu erkennen, dass das Schwerdt des Gerichtes über das treulose Gottesvolk sie schwinge? In seinen Tagen war

---

[1] Herodotos I, 192, 2.

[2] Gesenius, Comm. zu Jes. I. S. 999—1003.

Babel sicher noch assyrische Stadt. Unter Asarhaddon selbst wurden Babylonier nach den Gegenden des Zehnstämmereichs verpflanzt Esr. 4, 2. 2 Kön. 17, 24. Warum ist dem Seher nicht Niniveh die Stadt des Gerichts? Es muss ein Allgemeineres sein, das zu der Bestimmung von Babel führte. Und darauf eben weist Mikha durch die Weise hin, wie er die Gegend weiter benennt. Es ist die Stadt der Zerstreuung, das Land der Empörung gegen den Herrn (Gen. 10, 8—12), Nimrods, des gewaltigen Helden vor Gott, himmelstürmende Feste, Sinear, der Ort des ewigen Verderbens Sakh. 5, 11. So liegt ein ahnungsvoller Rückblick auf den *Anfang* der Geschichte in der Propheten Worten, aus dem die Färbung ihrer Gesichte für den *Ausgang* derselben sich erhob. Anfang und Ende schliessen in dem *Ausblick auf Babel* sich zusammen, bis auch ihren Fürsten der Hohn der Schatten trifft: Auch du bist matt geworden, wie wir, bist uns gleich gemacht. Hinabgefahren zur Hölle ist deine Majestät, das Rauschen deiner Harfen. Unter dir ist mit Moder gebettet, und deine Decken — Gewürm! Wie bist du vom Himmel gefallen, Glanzstern aus Morgenroth geboren! Zur Erde bist du geschmettert, der du Völker niederstrecktest. Jes. 14, 10—12. — Und lässt sich's nun wohl verkennen, welches der charakteristische Zug in dem Leben jenes Weltreiches? Achten wir nur darauf: es wechseln Assur und Babel als Namen desselben, jenes wiegt vor bei dem Ausblick auf die schliessliche Versöhnung, dieses bei dem Drohen des finsteren Gerichts. Aber in Einem schliessen sie sich zusammen. Das ist die *rohe Naturkraft des wilden Jägers Nimrod.* Die Trümmer von Babylon und Niniveh, welche dem Schutte, der seit Jahrtausenden sie bedeckte, allmählig mehr und mehr wiederum entsteigen, sind redende Zeugnisse dafür. Wilde Jagdlust, gigantische Gewalt, ungebrochene Körpermacht, das sind die Züge, welche das Leben am Eufrat charakteristisch zeichnen. Und überschauen wir den Kampf der Welt gegen das Reich des Herrn, ist nicht das die eine alles beherrschende Macht in diesem Kampfe, dieses *rohe, ungebändigte Walten der Kräfte der Natur?* Es ist das der physische

Gegensatz gegen die Wonne Jehovahs, welche seines Volkes Lebensmacht.

Aber es tritt dem eine andere Gewalt zur Seite, die Macht des *Geheimnisses,* jenes unheimliche Grauen bei der Ahnung höheren Lebens in der Natur, welche das Ringen des Menschengeistes zeichnet hinaus über die ihn fesselnden Bande seiner tellurischen Versunkenheit. Was der Geist des Menschen aus eigner Kraft in diesem Ringen nach Bewältigung der quälenden Natur geleistet, das alles hat in Aegypten sich concentrirt. Die Schrift hat oftmals die *Weisheit Aegyptens* hervorgehoben, um sie als eine von Jehovah zu richtende Macht hinzustellen. Man erinnert sich der Rede des Jesajah 19, 11 ff. Ja, sie ist sprüchwörtlich geworden 1 Kön. 5, 10, vgl. Herodotos II, 160. Das kann nicht *die* Weisheit sein, deren *Anfang* die Furcht Gottes, welche selbst die Furcht des Herrn. Hi. 28, 28. Es ist nicht das Geheimniss des Lebens, um welches sie sich schliesst, sondern das des *Todes.* Nichts hat diesen Geist des ägyptischen Volkes energischer ausgeprägt, als die ägyptische Kunst. Das ernste, abgeschlossene, düstere Aegypten des Alterthums kennt kein warmes Gefühl und keine Phantasie, es hatte nur Sinn für das Kolossale, Gigantische, Unbändige und begrub alles Gefühl für Anmuth, Grazie und Schönheit in der gewaltigen, seelenlosen Masse — zu ewigen Denkmälern. Darin liegt das Verwandte und Gegensätzliche zu Assyrien. Das Kolossale der Aegypter hüllt sich in den Schleier einer geheimnissvollen Macht. Die Abbildungen musikalischer Instrumente, namentlich der Harfen, auf den Monumenten bürgt zwar für die Uebung der Musik. Aber sie war nach Diodoros von Sicilien I, 81 nur beim Gottesdienst und bei Todtenbestattungen erlaubt. Wenigstens sollten niemals fremde, stets nur einheimische Lieder gesungen werden, wie Herodotos II, 74 sagt. In dem allen ein Zug — das Geheimniss des Todes als die bildende Macht des Geistes, und eine Kultur, welche über ihm aufsprosste.

Darum ist Aegypten das Land der Knechtschaft für Israel geworden, vgl. Vs. 6. Das elende Volk musste einst an den

Werken bauen helfen, in denen jener Geist sich verewigen will, und von da ab hört Aegypten nicht auf, seine todbringende Gewalt dem Leben Israels in dem Glanze der Weihe Jehovahs entgegen zu stellen. Die wilde ungebrochene Natur tritt in äusserer physischer Macht Israel verkörpert in Assur entgegen, in ihrer ethisch fesselnden Gewalt in Aegyptens geheimnissvoller Todesweisheit. Darin liegt der dauernde Bezug, der beide als zu überwindende Factoren der natürlichen Menschlichkeit in das Licht der göttlichen Weihe Israels rückt[1].

Wie es nun durch die Geschichte hin gewesen, so sieht Jeremias es auch jetzt. Assur und Aegypten haben Israels gottentfremdetes Leben überwunden, sie ziehen es mit sich hinab in die Strudel zermalmender Gottesgerichte.

Vs. 19. Die Gerichte, welche Israel zermalmen, sind Folge seiner Untreue, und ihr Zweck ist, Israel zur Erkenntniss seines Frevels zu führen. Auch wenn der Herr nicht selbst richtend aufträte, seine Hand strafend gegen das Volk kehrte, würde doch offen ihre Verschuldung vorliegen und sich selbst rächen. Jes. 3, 9. 59, 12. Die Worte תיסרך und תוכחך wollen mehr sagen als das blosse Ueberführen, sei es durch das Gewissen, sei es durch Strafe. Denn das hängt mit den früheren Fragen gar nicht zusammen. Aber weil sie so sündige Wege gehen, darum trifft sie die Strafe, weil sie von der Gottlosigkeit nicht gelassen und zum Gesetz nicht zurückgekehrt, nach Jonathans Fassung. Das ist es, was zu J. D. Michaelis Deutung überleitet: nicht durch Ermahnung, sondern durch den Schaden der Sünde solle Israel klug werden. — Darnach ist denn רעתך Grund zu den einzelnen Erweisen des Abfalls. משבותיך deine Abweichungen von Gott vgl. 3, 14, die Abkehrungen von ihm, und von der andern Seite zugleich *reditus sui ad prava facta*, nach der LXX *κακά*, (Clericus), und beides zusammenfassend *aversio* der Vulg., bethätigt in der Weise, wie Israel die Quelle

[1] Nicht ohne Interesse ist es, die Weise zu vergleichen, wie R. Jehudah Hallewi die Stellung Aegyptens zur Theokratie auffasst. S. dessen Diwan von Geiger S. 100 f. und S. 102.

des Lebens verlassen, sich Brunnen des Todes zu graben Vs. 13. Das ist der Stachel des zerstörenden Gerichts. Die verkürzte Form תוכחך, der masculinen analog gebildet vgl. Hohel. 1, 6. Hi. 19, 15., begreift sich aus ihrem Vorkommen auch ohne Suffixum 49, 11. Ez. 37, 7 leicht.

Der Schaden soll die Treulose *klug* machen. Darum reiht sich ודעי וראי sogleich daran mit dem ו der Folge [Ewald Gr. § 618] — deshalb. Mit Ueberlegung schaue dies Geschick an, nicht aus neblichter Ferne siehe darüber hin, sondern versenke dich erkennend mit deiner Seele in das erschaute Gericht. Die Verbindung beider Verba hätte ihre Analogie in dem folgenden רע ומר, und ist nicht nur *for the sake of emphasis*, wie Henderson meint, sondern bestimmt den einen Begriff durch den anderen näher, die durch das Anschauen gewonnene Erkenntniss.

Der imperative Ausdruck liesse an sich die Wahl zu, ob der Herr auffordere, endlich einmal einzusehen, was längst das Volk wissen sollte, oder ob er verheissend rede, dann wirst du's erkennen, oder ob er die Nothwendigkeit der Folge zeichne, *ut cognoscere cogaris atque fateri, quod pessime feceris* (Seb. Schmidt). Denken wir aber an das gegensätzliche Wort, wie alle Gnadenführungen Jehovahs an Israel dahin gehen, dass es erkenne, Jehovah sei der Herr, Ez. 37, 14, und wie das des neuen ewigen Bundes Heil sein soll, dass kein Bruder mehr den andern mahne, den Herrn zu erkennen, weil alle dann ihn kennen, klein und gross, Jer. 31, 34, so wird die Erfahrung, wie diese Herrschaft an den ihr Widerstrebenden er geltend mache, dazu dienen, dass die tiefe Schuld der Untreue Israel erkenne. Dem entspricht ganz die nachdrucksvolle Hervorhebung des Wesens des Redenden. יהוה אלהיך — Jehovah allein ist es, vor dessen Allgewalt Schauer der Verehrung sein Volk ergreifen sollten. Es hat diese Furcht nicht empfunden [ולא פחדתי אליך], und darum geschauert vor den Erweisen einer fremden Macht (Deut. 32, 17 ff.), vor der Gewalt der Welt. Was aber vermögen sie zu bieten dem Verlangen der Staubgeborenen? Ihre Ohnmacht sollen sie erkennen an dem Jammer, damit

Jehovah die Untreuen straft. Denn er ist der Herr allein (אדני), er ist es, der allem Wesen Wesen giebt, (יהוה) [Hi. 12, 10], in dessen Born die Quelle alles Lichtgefunkels sprudelt, welches die Herzen der Menschen zum Himmel zieht, (צבאות) vgl. Hi. 31, 26—27. Deut. 4, 19.

Ihn zu verlassen, ihn nicht zu fürchten, ist Saat des Verderbens. Das soll Israel erfahren. Denn es ist schlimm und bitter. מר, die gallige Qual des *verbitterten* Herzens (Hi. 3, 20), ist nähere Bestimmung des allgemeineren übel (רע) überhaupt. Die Frage drängt sich auf, wer als das leidende Subject anzusehen. Man kann es wenden entweder auf die bittere Strafe, welche aus der Gottlosigkeit über Israel komme, (Calvin), oder auf die Bitterkeit des Zornes, welche sein Frevel in dem Herzen Jehovahs erzeugen musste (Seb. Schmidt), oder auf die bitter gehässige Weise der Verschuldung selbst vgl. Koh. 7, 26. (Clericus). Ob aber nicht das alles zusammenzufassen? In *jeder* Rücksicht gallig bitter ist's und herbes Wehe, dem den Rücken zu wenden, in dessen Wesenstiefe die Allmacht ruht, welche das Leben des Gottesvolkes an den Himmel kettete.

Endlich der Satz ולא פחדתי אליך. Die Scheu, die bange Furcht, die dich verzagen lässt vor mir, vor den Erweisen meiner Gottesmacht, sie ist nicht auf dich hin vgl. Hi. 31, 23, sie hat die Richtung zu dir gar nicht eingeschlagen, ist dir so fern, dass sie gar keine Beziehung hat zu dir. Es will gerade die gewählte Form des Ausdrucks, das אליך, mehr sagen, als wenn Jarchi meint: es war nicht in deinem Herzen, dass du mich fürchtetest. Aber die Furcht fern dem Gottesvolke vor dem, der aller Nationen Gottesmächte in sich trägt, zu dem der überwundene Weltkreis aufschaut als zu dem Träger alles Lebens und aller Wonne seliger Verklärung des irdischen Seins (Jes. 24, 21 ff.)? War doch Israel berufen, kraft der Anbetung seiner Majestät das heilige Volk zu werden, in dessen Segen jene alle Segen finden. Den Weg *dahin* hat es sich verschlossen.

Vs. 20. Es folgt eine Begründung (כי), für die ein doppelter Bezug möglich. Entweder soll *Jehovahs Thun* moti-

virt werden, oder *Israels Schuld.* Welches von beiden, oder ob beides in und mit einander, das muss der Inhalt selbst klar machen. Vor allem hängt die Entscheidung daran, ob שברתי und נתקתי *erste* oder *zweite* Person. Bequemer mag's sein, mit der zweiten fertig zu werden, deren Orthographie durch 2, 33. 13, 21 לִמַּדְתִּי, 3, 4. 5 קָרָאתי, דִבַּרְתִּי, 4, 19 שָׁמַעַתִּי 22, 23 נִחַמְתִּי, 31, 21 הָלַכְתִּי, 46, 11 הִרְבֵּיתי, verwandt der syrischen, gestützt würde, vgl. Ez. 16, 22. Der Gedanke wäre nahe liegend. Israel hat das Joch gebrochen vgl. Vs. 31. 5, 5; wie ein störriges Rind den Nacken nicht beugen will unter des Pflügers Hand, so hat es sich geweigert, einzugehen in des Gesetzes Weihen. 31, 18. Hos. 4, 16. Act. 26, 14. Das würde mit dem andern כי sich bewähren. Denn kein Hügel, kein Baum ist, der nicht Zeugniss gäbe von seiner Untreue vgl. Deut. 32, 15. Aber Bedenken dagegen erregt schon die ganz andere Gedankenordnung Vs. 21, wo Jehovahs Thun und Israels Thun in scharfem Contrast sich gegenübertreten. Und dann, mit welchem Rechte übersehen wir die traditionelle Punctation als erste Person? Der Gedanke bot so sich aus Lev. 26, 13 und steht in vollster Harmonie zu den bisherigen Ausführungen. מעולם weist auf die dunkel verhüllte Anfangszeit, die Ausführung aus Aegypten. Da hat der Herr sein Volk frei gemacht vom Joche, den Stecken seines Treibers über ihm zerbrochen, vgl. 30, 8. Nah. 1, 13. Ps. 107, 14. War dies die Deutung, dann begreift sich, warum die Masorethen an dem לא אעבוד Anstoss nahmen und es in לא אעבור umsetzten. Das zerbrochene Joch, scheint es, schliesst das Dienen von selbst aus, und die chaldäische Paraphrase: לָא נוֹסֵף עוֹד לְמֶעְבַּר עַל מֵימְרָךְ׃, wir werden nicht mehr fortfahren dein Wort zu übertreten, lautet viel mehr wohl. Die Gedankenfolge wäre die, welche Kimchi giebt: Vor Alters habe ich dein Joch in Aegypten gebrochen und immer wieder dich aus aller Noth befreit, und du versprachst mir da, mein Gebot nicht zu übertreten, übertratest es aber wieder und gedachtest meiner nicht mehr. Aber ist denn wirklich Anlass zu solcher Aenderung? Das freilich werden wir nur für gezwungen ansehen können, wenn עבד hier den Götzendienst

15*

zeichnen soll, dessen Aufgeben das Volk verspreche. Denn eben die Bezeichnung der *Götzen* fehlt. Aber עבד an sich bietet einen vollkommen angemessenen Sinn. Jehovah hat das Joch des Volks gebrochen, es frei gemacht. Da erhebt es sich im stolzen Selbstbewusstsein und spricht: *Ich mag kein Knecht sein*, und verwirft darum, trotzdem dass eben er es wahrhaft frei macht, auch den Gehorsam gegen Jehovahs heiliges Gesetz, es will Freiheit ohne jede beschränkende Macht, sei sie auch die alles tragende Macht seines Gottes. Gerade so lesen wir Hi. 21, 14—15 das Wort im Munde der Frevler zu Gott gesprochen: Weiche von uns! Und Erkenntniss deiner Wege, die mögen wir nicht. Was ist der Allmächtige, dass wir seine Knechte wären? — Das Knechtsein ist ja der Mühen so voll Hi. 7, 2. In sachlicher Verbindung steht des Moses Schwanengesang damit Deut. 32, sofern, was er als Erfahrung seines Lebens damals auszusprechen hatte, Israels Wege durch alle folgenden Zeiten gezeichnet hat. Den Beweis dieser Widerspenstigkeit giebt jetzt des Volkes Treulosigkeit noch einmal und in wehevollster Weise. Haben wir also mit der ersten Person שָׁבַרְתִּי und נִתַּקְתִּי uns ohne Schwierigkeit zurecht gefunden, so fragt sich, ob wir sonst Grund haben, mit den LXX, Hieronymus und Luther[1] die zweite Person gegen die Masorethen vorzuziehen, wo dann das Joch des Gesetzes gemeint, dem Israel sich entzogen, das absichtlich *Joch* und *dein* Joch [עלך] hier hiesse, weil dem Volke es so lästig gewesen, das mit seiner das ganze Leben peinlich ordnenden Gewalt *Fesseln* der Freiheit anlegt [מוסרותיך], oder wohl besser das ganze theokratische Regiment des Herrn, vgl. Ps. 2, 3. Man meint zuerst, מעולם habe nur so Sinn, als ob nicht חסד נעוריך אהבת כלולתיך Vs. 2 ganz entsprechend wären. Weiter soll לא אעבוד auf das Brechen des Joches zurücksehen. Freilich wohl, aber warum nicht Israels Ungefügigkeit darin auf die Wohlthat, welche seinen Gehorsam heischt? Sodann weise, sagt man, das nachdrückliche ואנכי Vs. 21 darauf, dass in Vs. 20 nur Israels Thun geschildert. Wirklich also? Reichte nicht die zweite Hälfte

---

[1] S. *Aurivillii Dissert.* (Gött. 1790) S. 574 ff.

von Israels Untreue aus, daran den Gegensatz im Weiteren zu knüpfen? Ganz willkürlich gemacht ist aber der letzte Beweis, wonach hier das Volk als alle Bande brechend beschrieben werden soll. Das mag auch sein. Folgt indessen daraus, dass nicht eben die höchste Undankbarkeit auch zugleich damit befasst sei, indem das Volk trotz aller Wohlthaten des Herrn sich nicht an sein Joch binden will, das doch so sanft, und seine Last nicht tragen, die so leicht? Gerade aber der Wechsel des Ausdrucks, die Präterita שברתי und נתקתי gegenüber dem ותאמרי, dient diesem Verhältniss ganz und gar.

So werden wir in dem Ausspruch des Volkes: Ich mag nicht Knecht sein! die Anknüpfung zu dem weiteren Verlauf der Rede finden. Es hat die Erklärung *thatsächlich* gegeben. Denn in dem scheusäligen Unflath ehebrecherischer Lüste hat das unholde Weib seine Dankbarkeit bewährt gegen seinen Retter, der ihm bräutlich sich vertraut. Es ist nicht allein das Bild der *volgivaga meretrix* [Clericus], die ohne Schaam ihre Buhlen suche, wo sie sich finden, sondern der Zusatz על כל גבעה גבהה und ותחת כל עץ רענן erheischt daneben Beachtung. Es sind das die Stätten des Götzendienstes Hos. 4, 13. Ez. 6, 13. Auf die *Höhen* stieg der Mensch, die Nähe der Gottheit dort zu suchen. Ausdrücklich steht גבהה hier dabei. Ist die Erde der Schemel seiner Füsse, so ist ja der Himmel des Herrn Thron. *Ueber* aller Kreatur da sucht das sehnende Menschenherz seines Gottes Herz, *droben* waltet in den Höhen seine Gnade. Da, wo alle Stimmen des Diesseits schweigen, wo die Welt mit ihrer Unruhe weit dahinten liegt, da erhebt das Innere sich freier auf den Schwingen heiliger Andacht zu Gott. Aber den dichten Schatten frischer Kühle wählte die Andacht, ihrer gottgesegneten Ergiessung zu geniessen. Wer kennt sie nicht, diese süss das Herz bestrickende Macht des grünenden Gehölzes? Woher doch dieser Zauber? Achten wir nur auf die bei allen Nationen wiederkehrende Verehrung heiliger Bäume, so sehen wir in ihnen überall die Vermittler zwischen der Kreatur und der sie substantirenden Gottesmacht. In den Bäumen

bietet die Erde dem Menschengeschlechte ihre erste, ihre süsseste Milch dar[1]. In ihrem Schatten fühlt die Seele die Schauer der sie nährenden Himmelskraft. Aber dem Holze ist hier der Zusatz רענן gegeben, ganz wie den Hügeln das גבחות. Blos äusserlich wird auch das nicht sein, es wird mehr sagen, als dass Waldesgrün des Buhlens Stätte, das *Grün* muss in Bezug zu dem Götzendienste stehen. Es ist wohl noch nicht genugsam beachtet, warum unter den heiligen Farben des mosaischen Gesetzes die grüne fehlt. An sich Widergöttliches kann sie nicht bezeichnen. Denn sie erscheint so oft als Schmuck der Auen des messianischen Lebens. 2 Sam. 23, 4. Der frisch grünende Baum ist Bild des höchsten irdischen Glückes Ps. 1, 3. Jer. 17, 8. Ez. 47, 12. Und doch muss ein Etwas darin sein, das vom Gebiet des Cultus sie fern hält. Wo es sich um Deutung von Farbenbildern in der Schrift handelt, haben wir den sichersten Führer an der Goethe'schen Farbenlehre. Denn wer die Mühe nicht gescheut, die orientalische Anschauung von Farbenbildung und Farbenbedeutung[2] sich nahe zu bringen, der muss sich überzeugen, dass sie durchaus dieselbe ist. Darnach würde im Grünen der Lebenstrieb von der segnenden Treue ergriffen erscheinen, Grün die Farbe der Hoffnung sein. Sie steht dem *Roth* des Himmels gegenüber. Israels Wesen aber ist die *himmlische* Berufung. Der Erdgeist ist der Götzen Macht.

Ist das Bundesverhältniss zwischen Jehovah und Israel unter dem Bilde der Ehe Vs. 2 dargestellt, so ist 3, 1 Ehebruch und Hurerei der Götzendienst. So erscheint er oftmals (Richt. 2, 17)[3], und das nicht nach blos äusserlicher Er-

---

[1] So begründet in tiefsinniger Weise Görres, christl. Mystik III. S. 233, den Cultus unter heiligen Bäumen.

[2] Statt aller anderen Zeugnisse weisen wir auf die ausdrücklich theoretische Fassung bei Mahmud von Schebister im Rosenflor des Geheimnisses [كلشن راز] hin, S. 15 ff. der von Hammer'schen Uebersetzung. — Goethe's ganz entsprechende Resultate giebt dem Theologen zurecht gelegt besonders J. P. Lange, verm. Schrift. I. S. 39 ff. Vgl. Richers, Natur und Geist, III S. 522 f.

[3] S. J. D. Michaelis Supplem. S. 2117 ff.

fassung der Aehnlichkeit, sondern, weil Gotteserkenntniss [ידע] Gottesleben ist, und der Mensch *ist*, was er *liebt*. Der Ausdruck selbst für dieses Fallen des Volks hat einige Schwierigkeit. צעה lesen wir 48, 12 vom auszugiessenden Gefässe, neigen, dann Jes. 51, 14 sich beugen, das hier nach Analogie von صبا von Schröder *Obs. ad Orig. Hebr.* c. 3. § 8. S. 41 in einer Doppelbeziehung genommen ist, einmal nämlich als das Beugen des Körpers der sich preisgebenden Hure bezeichnend, wie כרע Hi. 31, 10 steht, und dann, da statt dessen immer ein eigenthümlicher Ausdruck hier gewählt bliebe, zugleich das Beugen zur Anbetung der Götzen, wie כרע Ps. 72, 9. 95, 6. So wäre durch die Wahl des Wortes das Bildliche des Ausdrucks sogleich in das Licht seiner wahren Bedeutung gestellt. Wäre es das Neigen zum Ausguss, so müssten wir die Schaam, die Liebe, ihr sündiges Wesen als Object setzen. Die Hingebung im Opfer, namentlich auch die durch Trankopfer und ausgegossene Spenden vollzogene, ist der Heidenwelt ja so gewöhnlich, wie dem Dienst Jehovahs. Israel aber hat vornehmlich durch Rauch- und Trankopfer der heidnischen Götzen Nähe gesucht. Das mosaische Gesetz verkündet dem, der hingehet und dienet andern Göttern und betet sie an, den Tod. Deut. 17, 2—7. *Dem* Gericht ist Israel verfallen, dem nicht Jehovah mehr seines Lebens Stern, das, satt geworden im dürren Lande, sein vergessen. Darum erhebt er sich wie ein Löwe gegen dies Geschlecht Hos. 13, 5—9.

Vs. 21. Ein Wort der tiefsten Klage (איך 2 Sam. 1, 19. Jes. 1, 21.), wie es doch möglich geworden, dass ein mit so reichem Segen vom Herrn begnadigtes Volk, ein so sorgsam gepflegtes Ackerland so herbe Früchte getragen. Es erscheint das Volk entweder unter dem Bilde des Weingartens, wie in dem schönen Lied von der Liebe des Herrn Jes. 5, 1—7: Mit Edelreben hat er den Garten bepflanzt, aber — der Ertrag seiner Sorge ist ein andrer, seiner Pflanzung nicht entsprechender gewesen. Oder Israel ist selbst die edele Rebe, welche Gott gepflanzt. Da das Volk als Person angeredet, so könnte man für das letztere sein vgl. Sir. 37, 25.

Doch ist das nicht zwingend. Man darf nur an einen Ausdruck wie יושבת בת בבל, wie Sakh. 2, 11 Zion heisst, denken, um eine solche Vermischung von Bild und Sache verständlich zu finden. Mehr würde uns die Erinnerung an den Gesang Assafs Ps. 80, 9 bedeuten, der gerade eben diese Wendung bietet: Du hast einen Weinstock aus Aegypten geholt und hast vertrieben die Völker und ihn gepflanzt. So ist beides nicht ohne Analogie des Schriftausdrucks. Doch scheint durch den Zusatz כלו זרע אמת die Fassung Israels als Weingarten empfohlen. Denn שורק wäre doch eben eine Rebenmehrheit Jes. 5, 2, gegenüber שרקה Gen. 49, 11, und müsste bei der anderen Deutung deshalb die *Volksmenge* bezeichnen, von der Jehovah im Einzelnen wohl nicht sagen könnte, sie sei זרע אמת gewesen, auch wenn er sie als Ganzes und im Lichte der Berufung שורק nannte. Und darauf sieht doch כלו zurück. Wohl aber lässt sich sagen, dass alles, was er auf Israels Acker gepflanzt, Saat des Lebens gewesen. Der Ausdruck selbst erscheint als nähere Auslegung von שורק. Was dies bedeuten will, geht aus der LXX Uebersetzung *ἄμπελον καρποφόρον* hervor, aus der Vulg. *vineam electam.* Aber es enthält noch *die* Nüance nicht, wodurch Israels Treulosigkeit gegenüber der Treue Jehovahs sich ausdrückt. Darum kommt זרע אמת hinzu. Freilich ist's das *καλὸν σπέρμα* des Säemanns Mtth. 13, 24, aber es meint nicht nur die Saat, deren Keimfähigkeit nicht täuscht, die kein Falsches bergend fruchtreiche Zukunft verheisst, sondern auch solche, welche jede Degeneration der Pflanzung hätte unmöglich erscheinen lassen. Seb. Schmidt urgirt deshalb das Wort *Wahrheit*, indem er erklärt: *Semen, in quo veritas coelestis deposita est, quae etiam fecit, ut sit semen: quod veritas seminavit et germinare fecit et se in illud insinuavit, ut in eo sit.* Jehovah hat alles gethan, um edle, gute Trauben von seinem Weinberg erwarten zu können. Aber er trug Heerlinge. Jes. 5, 4. Der Vergleich von משפט אמת Sakh. 7, 9 dient nur, diese Fassung zu empfehlen. An Israels treuem Haften an seiner Berufung Weihe hängt Abrahams Segen Gen. 18, 19, dass es in Wahrheit sei, wozu es erwählt vom Herrn, *wahres* Israel. Röm. 9, 7. Rein aber

ist Israel um des Wortes willen, das sein Heiland zu ihm geredet, Joh. 15, 3. Der Herr hatte ihm die gesegnete Zukunft vorbereitet in der Gemeinschaft seines Heils. Aber wie so kläglich, wie so wehevoll hat es sich ihm gewandelt! Jesajah spricht 1, 21 in eigentlichen Worten aus, was Jeremias hier im Bilde fasste: Ach, wie ist zur Hure geworden eine Stadt, so treu, so voll Recht! Gerechtigkeit weilte in ihr, jetzt aber — Mörder. Mit welcher Freudigkeit hat Israel dem Gesetz des Bundes einst Gehorsam gelobt, um Jehovahs Segen sich zu wahren! Ex. 24, 3. Affectvoll tritt zu dem נהפכת das Pronomen לי hinzu. Der Herr ist dabei nicht gleichgültig, es rührt ihm das Herz an, er fühlt den Schmerz davon. Vgl. Mikh. 2, 4. Darum werden wir bei Calvins Bemerkung nicht stehen bleiben dürfen: *De corruptelis*, sagt er, *loquitur deus per admirationem, quia talis erat iniquitas, quae posset quasi attonitos omnes reddere.* Nein, wie Jeremias auf den Trümmern der zerstörten Stadt zu klagen beginnt Klgl. 1, 1: Wie liegt so wüst die Stadt, die voll Volks war, so klagt Jehovahs von Schmerz zerrissenes Herz ob der Treulosigkeit seines Volks. Geleitet von dieser Auffassung, möchten wir auch סורי הגפן נכריה nicht gerade als Object zu נהפכת nehmen, sondern selbständig und mehr exklamatorisch den Gedanken dieser Wandelung aussprechend, Reben des fremden Weinstocks! Direct vocativisch braucht es darum vgl. Vs. 31 nicht zu sein, wenn es eben auch die aufgegangene Ertragfülle der Saat des Herrn zeichnet. *Degenerationes vitis spuriae*, meint auch Rosenmüller, das sei: *degenerasti in vitem spuriam.* Wie man auch deutet, man wird es nicht unbillig finden, wenn Seb. Schmidt den Ausspruch benutzte, gegen die calvinische Prädestinationslehre zu streiten. Denn allerdings ist die Entartung hier Israels Schuld allein. Das liegt schon in סור. Die Entfernten (Jes. 49, 21) sind die fern getriebenen Ranken. Aber in dieser Benennung giebt sich zugleich ein Zug der Entfremdung, *quia a praestantia suae vitis recesserunt*, wie Clericus ihn deutet, sich fernend von שורק und von Jehovah selbst. Besonderes Gewicht liegt dem Redenden auf dem

נכריה. Ohne Artikel dem determinirten Substantiv הגפן beigefügt, hebt es den *Begriff* des Fremdseins nachdrücklichst hervor, des Weinstocks — eines *fremden*, der ja ein fremder ist, vgl. Ez. 39, 27. Gen. 29, 2. Das ist demnach auch des Schmerzes Gipfel für Jehovah, dass die von ihm Gepflanzten *nicht* mehr *sein*, dass sie fremden Göttern nachlaufen, fremdem Leben das heilige Bundesleben preisgegeben. Das ist der Stachel des Gerichtes 5, 10. Deut. 32, 5. Hos. 5, 7. Jehovahs Eigenthum darf kein anderer besitzen. Dient es fremden Göttern, so wird es ihm fremd, und sein Leben ist — Tod. Zu einer Textänderung ist demnach gar kein Grund, wie J. D. Michaelis und Gaab sie vorschlugen, so dass das ה von גפן getrennt zum Vorigen gezogen und סוּרִיָּה geschrieben würde, nach den LXX: *πῶς ἐστράφης εἰς πικρίαν ἡ ἄμπελος ἡ ἀλλοτρία.* Sie dachten an die Koloquinte, im Arabischen شرية, und deuten dann: die Koloquinte, fremder, unächter Weinstock. Da jene wie dieser Ranken hat, so ist die Vergleichung beider, meinen sie, natürlich. Indess die Einmischung der Koloquinte, wo vom Bepflanzen mit *Reben* die Rede, bleibt trotzdem sehr unnatürlich.

3. Vs. 22—37.

Aber wäre denn kein Zagen des Volkes vor dem Unheil, das der gebrochenen Treue sichrer Lohn? Vielleicht — es würde zagen. Doch ihm fehlt vor allem eines. Entweder es kennt seines Abfalls Tiefe gar nicht, oder es will heuchlerisch ihn vor sich selbst verbergen. Darum erhebt des Propheten Rede sich gegen dieses gleissnerische Streben. Kein Mittel vermag Israels Schuld mehr zu bedecken. Vs. 22—23. Sein ganzes Thun ist Götzendienst, sein ganzes Geschick Erfahrung seiner Nichtigkeit, dem Herrn aber, dem Gott ihres Heils, kehren sie den Rücken. Vs. 24—32. Da hilft kein Scheinen, kein sich Schmücken mit frommer Geberde. Die Bosheit trägt ihre Malzeichen an der Stirn. Vs. 33—35. Darum Verderben die böse Aerndte der bösen Saat. Vs. 36—37.

Vs. 22. Leugnen wird Israel solche Entartung nicht,

denn keine Reinigung vermag mehr seine Schuld zu tilgen. Dass die Entschuldigungen vergeblich, wenn Israel seine Sünde verbergen wolle, da Gott doch sie kenne, das kann der Gedanke nicht sein, weil eben die genannten Mittel wirklich reinigend wirken. Seine Natur hat sich verändert, sie lässt sich von Aussen her nicht neu machen. Die stärksten Reinigungsmittel in reichster Fülle angewandt reinigen die elend Gefallenen nicht mehr vgl. 4, 14. נתר ist das fossile Laugensalz, Pottasche, deren sich die Hebräer mit Oel vermischt zum Waschen bedienen. J. D. Michaelis *De nitro Plinii* in den Comment. VI S. 165. Dagegen ist ברית das vegetabilische Laugensalz. Mal. 3, 2. Die LXX gaben es *πόαν*, wie Hieronymus sagt, *ut significarent herbam fullonum*, ein Kraut, das an feuchten Orten häufig wächst, und wie das Nitrum zum Waschen gebraucht wurde. In eigner Behandlung sprach Chr. Ben. Michaelis darüber *Ep. ad Fr. Hoffmannum de herba Borith* Halle 1728. 4.[1] Wie sonst בֹּר Hi. 9, 30. Jes. 1, 25, ebenso ist בֹּרִית zunächst vgl. براءة die Reinheit, und dann das sie Vermittelnde. An eine Ausdeutung dieser Reinigungsmittel werden wir nicht denken dürfen. Weder Busse und Predigt bei Hieronymus, noch *purgationes seu excusationes, quibus peccatores sese tueri conantur, sive admissa peccata negent, sive elevent* (vgl. Vs. 23), bei Clericus, treffen den Gedanken. Vielmehr sollen alle Mittel rein zu erscheinen vor dem Herrn als vergeblich dargestellt werden, alles vergeblich, was Israel thun könnte, rein zu werden. Die rechte Lauge und Seife wäre freilich der *Geist Gottes*, der die zerknirschten Herzen, die ihre Sünden bekennen, durch Gericht und Gnade rein wüsche. Ps. 51, 9. Mal. 3, 2. Joh. 13, 8—10. Daraus würde der neue Gehorsam folgen, der zum Frieden führt. — Jetzt aber gilt, was Ephrem Syrus sagt: Deine Opfer werden dich nicht reinigen können, weil deine Sünden sie beflecken. Der Herr versagt das Wasser des Lebens denen, die nicht durstend darnach schreien aus der Qual ihrer Seelen Ps. 42, 2 ff.

---

[1] Vgl. Celsius, Hierobotan. I. S. 449 f.

Was aber meint der Herr mit dem strengen Wort: נכתם עונך לפני? Die Fassung als Participium bezeichnet ein bleibendes, dauerndes Verhältniss. Nach den alten Versionen, כתמא der chaldäischen, κεκηλίδωσαι der LXX, *maculata es in iniquitate* der Vulg., wäre der syrische und talmudische Gebrauch von כתם auch hier vorliegend, nichts wird deine Verschuldung tilgen, die wie ein Fleck vor mir steht, *iniquitas tua maculas suas habebit apud me, pro iustitia et sanctitate non habebitur.* Seb. Schmidt. Der sonstige Gebrauch des alten Testamentes führt auf ein anderes. Da ist כתם Gold. Darnach finden wir Junius und Tremellius deuten: *obducet se auro insigni.* Doch was ist da mit dem לפני anzufangen? Wollen wir uns durch J. D. Michaelis mittelst der Erfahrung, dass gewaschene Tintenflecke gelb werden, auf das *Gelbe* führen lassen vgl. اِكْتَتَمَ? Sonst heisst כתם auch Geheimniss. Davon ging Bochart Phaleg III, 5. S. 181 aus: *recondita est iniquitas tua* vgl. Deut. 32, 34. Hos. 13, 12. Die Bedeutung von كتم wäre nicht dagegen, so dass es dann gleich חתם Hi. 14, 17. Auch לפני würde bei fragendem Tone wohl verständlich sein, wenn wir des Hieronymus Erklärung nach dieser Auffassung modificiren: *quod etiam si hominibus munda videaris, mihi munda non sis, qui novi conscientias singulorum.* Aber wird nicht das Bild dadurch gestört? Auch dies nicht, wenn עון in seiner vollen Währung genommen wird als Schuld, welche sich rächt und demnach zur Strafe wird. Dem Gedanken, dass die Strafe nicht ausbleibe, widerspricht freilich 4, 14, wie Kimchi nachweist. Aber er selbst meint ja, dass keine Befreiung für Israel möglich, weil andere Sünden das Volk binden. Behalten wir nur den Gegensatz im Auge zwischen לפני und נכתם, dem Auge des Herrn *offen* liegt das *geheimnissvoll* Verhüllte. Eine Reinigung des Volkes ist unmöglich, weil all seines Thuns Wurzel böse. Da also liegt die Quelle seines Elends *verborgen,* von der nur Gott weiss.

Vs. 23. Ist denn Israel so unauslöschlich gezeichnet mit den Brandmalen seiner Schande, wie entsetzlich jammervoll [איך] ist seine Rede, es sei ohne Schuld? Und worin

diese Schuld bestehe, welche die Unreinigkeit [נטמאתי] ausmacht, fügt die Rede sogleich erklärend hinzu, wenn das Volk lügt: Ich bin nicht den Baalim nachgewandelt. Nach historischer Bewährung dieser Rede wird man, damit Israel mit einigem Schein sich unterfangen könne, so etwas zu sagen, und da Vs. 35 die Selbstgerechtigkeit gerügt wird, nicht gerade zu suchen haben. Ob auf den Höhen Jehovah oder Baal verehrt 2 Kön. 18, 22, ob beider Dienst neben einander bestanden, lange oder kurze Zeit 2 Chron. 23, 17, ob die alten Zeiten, von denen der Prophet Vs. 20 ff. gesprochen, über die Tage Manassehs hinausweisen, deren götzendienerische Institute seit einem Jahre 2 Chron. 34, 3—7 beseitigt, das alles ist für den Gedanken völlig irrelevant. Das Volk, das nicht mit ganzem Herzen das Gesetz erfüllt, Jehovah sich hinzugeben in der Weihe des Lebens, dient den Götzen. Und sie alle fassen den Knechten Jehovahs sich in der *Herrschaft* über das Menschenleben zusammen, dic nicht Jehovahs ist, eben in בעלים.

Als Erweis seiner Untreue weist der Herr das Volk auf den Weg in *dem Thal* hin [דַרְכֵּךְ בַּגַּיְא]. Ihn soll es beschauen mit erwägender Seele vgl. Vs. 19. Welches bestimmte Thal aber kann gemeint sein? Mit dem Targum Jonathan verstehen die Rabbinen das Thal des Berges Peor, dessen Götzencultus Num. 25, 3 geschildert. Allein das ist namentlich für des Propheten Gegenwart kein so markirter Ort. Die LXX haben statt des Thales *πολυάνδριον*, so dass dasselbe wegen der vielen dorthin gebrachten Leichen vgl. 7, 32 Begräbnissstätte genannt, ܒܝܬ ܩܒܘܪܐ des hexaplarischen Syrers. Das haben denn die Ausleger seit Hieronymus auf das Thal Ben Hinnom bezogen im Süden Jerusalems mit seinen schaurigen Todesculten, wo seit Manassehs Tagen dem Molokh die Kinder geopfert 2 Kön. 23, 10. Jer. 7, 31. 19, 2. 32, 35, die aber nach 19, 5 auch dem Baal fielen. Allein so gewiss dies doch nicht das einzige Thal bei Jerusalem, und so gewiss gerade auf die Kinderopfer in der nächsten Rede des Propheten gar kein Bezug, eben so gewiss kann eine

solche Einschränkung nicht statt haben. Und wenn nun schon die Peschito den Plural ܚܘܠܐ substituirt, so wies sie den richtigen Weg, wohl nicht, weil die Kamelstute, der Israel sogleich verglichen, nicht auf Bergen, sondern über Thäler und Ebenen hinstreiche, so dass es überhaupt metaphorisch sei, *locus omnis, ubi Judaei solebant idololatriam exercere*, wie Seb. Schmidt meint, sondern wegen der Beziehung, in der das *Thal* überhaupt zu Israels Leben steht. Man erinnert sich an die mysteriöse Ueberschrift der Weissagung über Jerusalem משא גיא חזיון Jes. 22, 1. Dort weist Vs. 5 und Vs. 13—14 auf den Sinn hinaus. Thal heisst die Gottesstadt als Stätte der wilden, rauschenden Lust, in der das Volk so sicher schwelgt [קריה עליזה Vs. 2], Thal der Schau, weil hinein in diese Lust die finsteren Gesichte rächender Gottesoffenbarung schauern. So denn auch hier das Thal der Lust, der Ort süssen, traulichen Genusses. Und 21, 13 weist uns Jeremias selbst hinaus auf den Trotz, mit dem die Bewohner des Thals, des Felsens der Ebene, sich sicher wähnen gegen den zu ihnen hinabsteigenden Feind. Den Taumel der Wohllust, der keine Gefahr ahnt, wo er nach Sättigung durstet, den geisselt des Propheten Wort als die Stimmung, in der Israel seinen Götzen dient.

Der Blick hin auf diese Stätten soll aber für Israels Herz von Wirkung sein. *Clausos oculos aperit denegantis, ut cernat quod erubescit adspicere,* sagt Hieronymus. Nicht nur in's Bewusstsein soll der Blick der Treulosen ihre Verschuldung bringen, sondern er soll sie dieselbe *erfahren* lassen [דעי], ihr Inneres durchrieseln mit den Schauern der Vernichtung, soll sie arm im Geiste, traurig machen in Gott. „Das ist ein gar melancholischer niederschlagender Gedanke, sagt Graf Zinzendorf, seine Schwärze, seinen Unflath sehen lassen sollen. Denn zu deren Verbergung ist man geneigt. An einem andern Orte heisst's im Blute liegen, in der äussersten Verlassenheit und Verlegenheit!"

Den trostlosen Klang des מה עשית kennen wir aus der Stimme Gottes an Kain Gen. 4, 10, und er mahnt hinwiederum

an das Wort, wenn Mikh. 6, 3 Jehovah zu seinem berufenen Volke spricht: מה עשיתי לך. Beide stehen in genauester Correspondenz.

Die Vergleichung mit einem thierischen Gebaren tritt als Ausruf auf und erhält dadurch den ergreifenden Nachdruck. Flinke Kamelstute, heisst der Herr sein Volk. Warum flink? warum Kamel? Weiblich war das Volk als Ganzes schon bisher dargestellt. Dass gerade die Kamelstute [בכרה], liegt in ihrer dem Alterthum fast sprüchwörtlichen Geilheit [1], welche bei den Griechen nach Hesychios die Huren geradezu *δρομάδες* nennen liess. *Schnell*, קלה, heisst sie wohl zunächst auf der Basis ihrer natürlichen Erscheinung, aber, wenn wir der alten Uebertragung von Aq. Sym. und Theod. folgen: *δρομὰς κουφή*, zugleich wegen ihrer Hast zum freveln, sodass wir mit Calvin sagen dürfen: *propter impetuosam libidinem*.

Noch tritt die Bezeichnung משרכת דרכיה hinzu. Die Verbalform findet sich allein hier. Doch ist שרוך der Schuhriemen Gen. 14, 23. Jes. 5, 27 bekannt. Und war es auch verfehlt, wenn Vatablus nach Dav. Kimchi davon ausgehend sagte: *quem ad modum corrigia iteratis vicibus vertitur, sic dromadas iterare vias suas*, wofür der Ausdruck eben so wenig bezeichnend, wie seltsam gewählt, oder wenn Buxtorf das *implicare* daher gewann, *quem ad modum corrigia in nodum nectitur*, oder Tremellius die Lüderlichkeit des Aufzugs *corrigiis post se tractis* dargestellt meinte, oder Seb. Schmidt *frequenter terere viam* erklärte, *et in longinquum, ut similis sit corrigiae*; war das alles sichtlich verfehlt, so kann der Schuhriemen doch einen Anhaltspunkt zum Verständniss geben. Im Chaldäischen ist, was hebräisch שרג Klgl. 1, 14. lautet, סרך flechten, und Jonathan giebt auch hier משרכת durch מקלקלא. Darnach hat Clericus an das rund Umherlaufen des Thieres in der Brunst gedacht, Abarbanel und Jarchi dagegen das Binden auf dauerndes Beibehalten des Weges, Hieronymus auf das *explicare* desselben bezogen. Wir sagen

---

[1] S. Aristoteles, *Hist. anim.* V, c. 2.

mit Lee *(Hebrew and English Lex.* p. 579): *Twisting, crossing repeatedly her course i. e. rambling in all directions.* Die Art und Weise, wie man die Sandalen bindet, die Riemen kreuzweis verschlungen, in einander verschürzt, giebt das Bild. Im Korân ist der Gebrauch der Derivata von شرك für die Annahme mehrerer Götzen nicht selten, auf den Schultens hier sah Animadvers. p. 402. Freilich zu der Kamelstute passt die Beziehung nicht. Doch weist er auf ein Urgiren des Begriffs der *Verbindung* hin, so dass man im Anschluss an J. D. Michaelis Suppl. S. 2352 ff. mit Rosenmüller sagen könnte: *Quodsi verti posset: socium h. e. marem, viis suis vehementi cursu, conquirens, imagini, quam struxit propheta, nihil certe detraheretur.* Allein ein hebräischer Sprachgebrauch der Art ist durchaus unerwiesen, und das Object דרכיה räth bei dem natürlichen Eindruck des Bildes zu bleiben.

Aber das Wort דרך bedarf noch einer Erwägung. Es ist die Bahn hier, welche das laufende Kamel hinter sich zeichnet, in der also seine Intention sich dem Anschauen verkörpert. So sind auch Israels Wege die Erweise seiner Gesinnung, sein Verhalten, sein ganzes Leben Ausfluss der Willensrichtung, welche *nicht heilig*, wie Jehovah heilig ist.

Vs. 24. In einem anderen Vergleiche gewinnt der Gedanke noch vollere Klarheit. Der Wildesel, als der ungezähmte Bewohner der Wüste dem Hebräer stets genannt Gen. 16, 12. Hi. 39, 5[1], dient die unbezwingliche Zügellosigkeit, die wildeste, durch keine Rücksicht zu bändigende Fröhnung der Lust zu malen. Die Schreibweisen פרה und פרא unterscheiden sich nicht wesentlich, einzelne Handschriften haben die letztere nur gewohnheitsmässig, die erstere steht auch Hi. 24, 5. Kein Grund zu einer Punctation פָּרָה wird aus des Chrysostomus Uebertragung ὡς δάμαλις zu entnehmen sein, da dazu theils das masculine לִמֻּד nicht passend

---

[1] S. Bochart, Hieroz. III. c. 16. Den Arabern ist das scheue Trinken, das funkelnde Auge, die Magenleere des Thieres daneben sprüchwörtlich. S. Rückert's Hamâsa I, S. 14. 157. 126.

wäre, theils die Freiheit der Uebertragung von selbst einleuchtet. Wenn im Weiteren das Keri נַפְשָׁהּ für נַפְשׁוֹ gelesen wissen will, wie wirklich 89 Handschriften schreiben, so ist die nächste Veranlassung dazu wohl das folgende תאנתה gewesen und dessen feminine Fortsetzung, und dann die Analogie mit בכרה Vs. 23. Aber das masculine נפשו versteht sich sehr gut aus dem generellen Begriff in פרה, und gleichmässig redet Hi. 39, 1—2 von dem Kreissen der Steinböcke. Wird dann die Beziehung formell klarer gemacht durch die Feminina, so individualisirt sich eben das Geschlecht mit der Bewältigung des Bildes im *Gedanken* des Redenden. Die Wahl desselben war ja das Werk seiner Phantasie.

In למד מדבר erscheint die Wildheit darum so stark gezeichnet, weil eine Gewöhnung, ein mühsames Einleben in das Wüstensein davon vorausgesetzt wird. Die Stätte mit all ihren Schrecknissen ist dem hebräischen Auge eine so grausige, dass auch den wildesten Thieren die Gewöhnung an sie nur schwer abgerungen wird. Hat das Thier, das Israels Bild, selbst das gelernt, wehe dann dem heillosen Geschlecht! — Darum die Gier so unersättlich wild. Wie der Waldesel nach Luft schnauft in der Brunst, bald die zehrende Gluth des Innern zu kühlen, bald mit dem Aushauch des andern Geschlechts sie heisser anzufachen[1], so steht, vom Ungestüm der Leidenschaft gequält, Israel da; im brünstigen Verlangen, fremden Völkern sich zu gatten, blickt es nach den Mächten aus, an die sein Leben hingegeben. Kein Mass, kein Gesetz, keine heilige Gottesordnung kann die schnöde Gier noch zügeln. Am schärfsten trifft des Herrn Geissel sie in der Frage: תאנתה מי ישיבנה. Mag man, von dem Gebrauch des Piel אנה Ex. 21, 13. ausgehend, in תאנה das Suchen nach der Gelegenheit zur Begattung sehen, oder nach أنى geradezu[2] die Brunst, es ist der schmachvollste Abfall von dem Heiligen in Israel, wenn in den Herzen, die doch

[1] S. Virgil. Georg. III. 27 ff. 245.

[2] Schröder's *Obs. ad Orig. Hebr.* S. 10.

des Herrn sein sollten, die buhlerische Lust entbrennt zu heidnischem Götzenwesen. Und nun gar diese Lust so unbezwinglich wild, dass kein Aufhalten ihrer Aeusserung mehr möglich! Das Thier stürzt, von brennender Qual getrieben, hinaus, die Lust zu stillen. So Knecht der finsteren Lüste seines Innern ist auch Israel geworden. Willenlos sinkt es dahin, tiefer, tiefer! Die Macht der Verführung braucht die widerstrebende Natur nicht mehr zu suchen [בקש, das Trachten, Streben nach ihr, das Aufbieten der eigenen Natur, die fremde zu gewinnen. 5, 1. 1 Sam. 24, 10 ff.], sie hat nicht Noth, mit mühevollem, die eigene Kraft ermüdendem [לא ייעפו] Reizen sie zu locken, bis vom Tod sie sich umgarnen lässt. Wer will, dem steht Israel feil, stets bereit, jedem zu dienen, der ihrer begehrt.

Die Beziehung der Worte בחדשה ימצאונה hätte den Auslegern keine Schwierigkeit machen sollen. Ermitteln wir zuerst den Sinn, in dem des *Monats* hier erwähnt, um so zu bestimmen, ob dem brünstigen Thier er zugeeignet werde oder der Brunst selbst. Dachte man nach Aquila's Vorgange [ἐν νεομηνίᾳ αὐτῆς] an das Neumondsfest, welches, statt zu Jehovah's keuschem Lichte [Num. 28, 11.], zur brünstigen Gier nach heidnischen Culten das *Volk* verlockt, Hos. 5, 7. Jes. 1, 14, so passt dazu weder die *dritte* Person des suffigirten Pronomens, noch die Aussage von dem *Thier*. Freilich des Hieronymus Version: *in menstruis eius*, wie auch die Peschito ܒܐܘܪܚܗ [vgl. ארח כנשים Gen. 18, 11.] giebt, führt nicht weiter. Sollte die Weise, wie Grotius sie wendet, die rechte sein: Selbst zur Zeit der Menstruation finden Buhler sie bereit, die unverschämte Hure — so wäre das *Bild* aufgegeben. Und überhaupt, weder passt die Sache zu dem Thiere, noch ist חדש jemals Name für sie. Man meint wohl in den Worten der LXX: ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτῆς, diese Deutung bezeugt zu finden. Allein, wie Chrysostomus von einer hebräischen Lesart ἐν τῷ ἀροτριᾷν weiss, so kennt R. Salomoh Hakkohen ein בחרשה, in ihrer Schwärze vgl. 1 Sam. 23, 18. Sollte das Alles nicht auf dasselbe Ziel aussehen? Es ist Umschrei-

bung des natürlichen Gedankens, und sicher nicht so gezwungene, wie wenn Josef Kimchi von חדש erneuern ausgeht, Sypkens[1] an das Umherschweifen nach حلس denkt. Der Monat muss schon Monat bleiben. Es scheint leicht, wenn Seb. Schmidt sagt: *De Judaeis hoc vult, quod omni tempore fuerint idololatriae cupidi, quemadmodum bestiae veneris suo tempore.* Aber wenn David Kimchi an den für die Zerstörung Jerusalems bestimmten Monat Ab denkt, und Abarbanel an den ominösen, wo Israel der Gewalt seiner Feinde erliegen wird, so war ihnen wenigstens ein Gebrauch des חדש für die Brunstzeit nicht zugänglich. Zwar wollte Venema die bestimmte Zeit der *Reife* darin finden, aber der Zusatz ist unberechtigt. Uebrig bliebe nur für den von Bochart Hieroz. I, III c. 16 fixirten Sinn die Beziehung des Suffixes auf תאנה. Doch gesetzt, diese wäre natürlich, was wäre denn Sonderliches damit gesagt, dass das Thier in der Brunstzeit sich ohne Mühe finden lasse? Das fühlten die Ausleger, die an den Monat der Geburt dachten, wo das Thier leicht erreichbar. Dann aber steht das Finden für das Erreichen durch die Strafe, das Erliegen lassen unter der Last der Vergehen, und der Zusammenhang der beiden Versglieder löst sich auf. Darum werden wir allerdings in dem Monat des Thieres die ihm von Natur gesetzte Zeit sehen, die Zeit, wo es sich nicht suchen lässt. חדש steht an und für sich dem Gedanken an Zeugung des Lebens nahe; die Feier des Neumonds ruht ja darauf. Dann ist der Sinn: Wer immer nach ihr Verlangen hat, der findet sie — zu ihrer Zeit, d. h. zur rechten, ihr erwünschten Zeit, wo auch sie mit Verlangen dem Verlangen entgegen kommt. Damit bleiben wir im Weiteren ganz im Zusammenhang der Gedanken.

Vs. 25. „Wehre deinem Fuss die Blösse und deiner Kehle den brennenden Durst.“ — Das ist der Zuruf des Herrn an das treulose Volk. Was meint er? Ist es eine Drohung kommenden Elends, oder eine Rüge gegenwärtiger Versunken-

---

[1] *Ad V. T. loc. sel.* p. 20 in der *Syllog. Diss. Lugd.* II. S. 937.

heit? Entblösst einhergehen ist Trauerritus der vom Elend Zerschlagenen (Jes. 20, 2—4). Es lastet die Schmach darauf der verstörten Essenz, es ist Zeugniss der bittersten Armuth Hi. 24, 7. 10. Eines bestimmten Gedankens an die Abführung in Gefangenschaft, *ne sequi cogantur hostes suos discalceati in captivitatem et in via in longinquum exilium sitire* [Seb. Schmidt], bedarf es nicht, noch weniger der Annahme von einer weithin gehenden Sendung um Hülfe, vgl. Jos. 9, 13. [Vatablus]. An und für sich wäre die Noth des Lebens harte Drohung für die zu dem Weilen im Lande Berufenen, darin Milch und Honig fliesset. Vor ihr sich zu wahren, bliebe dem treulosen Volke nur ein Weg noch, der der Rückkehr zu Jehovahs heiligen Bundesweihen. Sakh. 1, 3—4. Doch den verschmäht die unkeusche Gier der götzendienerischen Lust. Das die eine der möglichen Deutungen. Bei der andern ist wiederum eine mehrfache Wendung denkbar. Dass Barfussgehen und Trockensein der Kehle vom Götzendienst gesagt, weil die Schuhe ausziehen Ex. 3, 5.[1] 2 Sam. 15, 30. (1 Kön. 18, 26.) Act religiöser Kasteiung, und die Stimme von dem Geschrei der Götzendiener vertrockene, das wird Hitzig nicht vielen glaubhaft gemacht haben. Weit verbreiteter ist auch die Ansicht, dass Israel gemahnt werde, sich nicht mehr zu prostituiren, einzuhalten mit seiner Geilheit. Dann steht der Fuss für die Scham, vgl. Gen. 49, 10. Deut. 28, 57. Ez. 16, 25, oder die Nacktheit weist auf die Schamlosigkeit, die trockene Kehle auf den Durst nach dem Becher der Lust. Allein gerade das Barfusssein, warum stünde das im unzüchtigen Sinn? Gerade die durstende Kehle, warum malte sie die gierende Lust nach fremder Götter Dienst? Wasser suchten sie, aber nicht aus Durst allein, da sie das ihnen gebotene ja verschmähten. Freilich, schon das Targum fasst die Mahnung dahin, Israel solle seinen Fuss abhalten von der Verbindung mit den Völkern und seinen Mund von der Verehrung der Götzen. Aber eben damit ist mehr eine Anwendung gegeben, als eine Deu-

[1] Vgl. de Sacy Chrest. Arab. I. S. 402.

tung. Der *Mangel* wird im Vordergrund zu halten sein, die herrlich stolze Feste des Heils, des Herrn Erwählte erscheint nackt und bloss, vom Durst geplagt — die tiefste Erniedrigung, Sünde und ihr Gericht zugleich umspannend. *Abstine*, sagt Venema, *ab ignominiosis et pudendis facinoribus, ne incidas in veram infamiam et luctum*. Es ist dann יחף wie שאנן Jes. 37, 29. substantivisch, die Nacktheit. וגורנך ist vom Keri וגרונך oder וגרנך vgl. 17, 23. gelesen worden, ein Formenwechsel, wie עושק und עשוק vgl. Gesenius, Lehrgeb. S. 123. Es ist sowohl das Organ des lauten Rufens, von dem die Kehle entzündet wird und vertrocknet Ps. 69, 4. (22, 16.), als auch des Durstes, der sie heisch macht.

Doch Israel verschmäht die Mahnung. Es giebt ein Dreifaches zur Entgegnung. Zuerst נואש, Vergeblich! Jede Hoffnung auf Erfolg wird sogleich der Mahnung genommen. 18, 12. Alles ist hin. Hi. 6, 26. 1 Sam. 27, 1. Es folgt sodann in dem לוא die bestimmte Erklärung: Nein, apodiktisch jede Aussicht auf Erfolg zu nichte machend, vgl. Jes. 57, 10. Man mag es als eine treffliche Deutung der Verbindung beider ansehen, wenn Jonathan ihr das positive Moment substituirt: Ich bin gewichen von deinem Cultus, und wenn Hieronymus das *ἀνδριοῦμαι* der LXX[1] durch *in malo proposito agam viriliter* wiedergiebt. Es will nicht ablassen von seinem Elend. Es hat die Sünde bereits lieb gewonnen. Das fügt das Dritte noch hinzu. Fremde — zunächst Männer im Bilde, dann Götzen und deren verführende Mächte in der Sache, die hat Israel lieb, nicht seines Daseins innerste Lebenswurzel, Jehovah, der Wesen ewige Wesenheit. Hinter ihnen her will es laufen. Das Weib hängt an dem Erwählten seiner Liebe und wird ein Fleisch mit ihm. Ist nun der Geliebte eitel Schmach, was anders könnte dem Volke noch bevorstehen, als schmachvoller Untergang?

Vs. 26. Darum spricht der Prophet dies Gericht sogleich ausdrücklich aus. Der Ausblick auf die kommende Noth beherrscht den Gedanken Vs. 27. Bricht sie ein, dann wird

[1] Auch die syrische Version giebt ܐܬܚܝܠ.

Israel erfahren, wohin seine verkehrte Lust es gebracht. Es steht in Schmach da, verzehrt von Scham, wie ein *Dieb,* der sich hat ertappen lassen. Das Wort גנב ist allgemein genug, um von vorn herein kein Gewicht auf Kimchi's Note zu legen, dass ein Dieb als solcher keine Scham habe, eine Note, welche an frommen Schein, an einstige Achtbarkeit, oder an einen Dieb, *in quo aliquid adhuc honestatis et pudoris superest, ut si quis ex paupertate furatur* [Grotius], denken liesse. Nein, ganz allgemein, das Ertappen auf der That, das bringt die Scham und — Schande. Wir dürfen deshalb auch einen Gedanken, wie den von Calvin nicht annehmen: *Impietas illius populi tam crassa est, ut non opus sit subtiliter eam coargui, quoniam sit fere palpabilis.* Denn dabei schwindet das eigentliche Moment der Vergleichung: כבשת גנב וגו׳ כן הבישו.

Die Beschämung wird dem Hause Israels zugesprochen. Das Praeteritum הבישו berechtigt nicht zu einem Gegensatz der Reiche Israel und Judah. Es gilt dem Israel, das in des Propheten Tagen bestand, und die Wortform meint weniger die Gewissheit der Verkündung, als sie darauf beruht, dass die Wahrnehmung der Beschämung das Beschämtsein voraussetzt. In der Auseinanderlegung des בית ישראל in המה zunächst und die Reihe besonderer Stände tritt das *alle* treffende Gericht heraus. Die Gesammtheit der Einzelnen bezeichnet המה; dann folgen ohne Copula an einander gereiht מלכיהם שריהם, die Handhaber bürgerlicher Ordnung im Volk, und beide mit dem ו angeknüpft וכהניהם ונביאיהם. Bedeutsam ist die jedesmalige Wiederholung des Suffixes, indem dadurch jedem Einzelnen die Schuld an dem Verfall des ganzen theokratischen Verbandes anheimgegeben wird. Sodann wird uns die Gliederung der theokratischen Machthaber in drei Gruppen beachtenswerth sein, Könige, Priester und Propheten. Sie ist auch jetzt noch in den Tagen des Untergangs die Gottesordnung in Israel. Aber wenn שריהם dem מלכיהם fast wie eine Erklärung nachfolgt, so begreifen wir das aus jenem Wort des Zedekias an die Fürsten: Der König vermag nichts wider euch. 38, 5. So war von dem gottgesalbten Fürstenhaupte die Krone des Gottesvolkes auf

ein von Menschengefälligkeit und Menschengunst getragenes Leben gesunken. Und das reicht aus, uns zu deuten, was Priester uns und Propheten sein sollen. Die tief Gefallenen, welche die Namen trugen, ohne das Sein.

Vs. 27. Denn nicht umsonst fügt die Rede das אמרים וגו׳ hinzu. Zu Schanden werden sie, indem sie sprechen, dadurch, dass sie sprechen. Aber was ist denn so Schmachvolles in ihrer Rede? Das Holz heissen sie ihren Vater, zum Steine sagen sie: Du hast uns geboren. Die determinirten Worte לָעֵץ und לָאֶבֶן steigern die Schärfe des Gegensatzes: Zu dem, was doch Holz und Stein ist, dem also alle Qualitäten zu solcher Bethätigung fehlen. Gemeint sind zunächst hölzerne und steinerne Götzenbilder, Vs. 11. 3, 9, die eben, weil als Götter verehrt, mit Schöpferkräften ausgestattet wurden. Aber sie bleiben ja doch Holz und Stein. Wir gedenken jener verhöhnenden Schilderungen, wie 10, 3 ff., und wenn auch Jesajah 41, 7. von den Ketten spricht, daran die Bilder sie befestigen, damit die Herrlichen nicht wanken! Das sind die Schöpfer, die Stützen des Lebens? Im Uebrigen gilt Calvin's Wort: *Prophetae expendunt potius affectum quam verba.* Denn gerade so wörtlich haben doch auch die Heiden nicht gesprochen. Dass sie die Ehre des Herrn an Materialien der Erde vergeudet, das ist Israels Vorwurf.[1] Und wie haben sie fehlgegriffen — *Holz*, morsches, leicht zerriebenes Holz, in dem haben sie lebenzeugende *Manneskraft* geträumt, und im *Stein*, dem harten, unfruchtbaren, einen sorgsamen *Mutterschooss?* Auf diesen weist ילדתני Hi. 3, 3. Ps. 90, 2. Geht man von אבי aus, so wird man das singulare Suffix in ילדתני natürlich finden. Nur das vorangehende אמרים konnte das Targum und die Masorothen veranlassen, dafür יְלִדְתָּנוּ zu lesen. Sachlich ist beides gerechtfertigt, das Erste im Munde jedes einzelnen Götzendieners, das Andere als Bekenntniss Aller.

[1] Nicht ganz fehlgegriffen ist es, wenn J. F. Mayer daher Anlass zu einer derben Invective gegen den katholischen Bilderdienst nahm in der Dissertation: *De Idolol. Iud. Papist. praepr. Idolol. comment.* (Leipzig 1673.) Und wenn auch nicht die Lehre der Kirche, so steht doch der Wahn des Volkes *erfahrungsmässig* dem, was Israel that, nicht fern.

Ein begründendes כי folgt. Denn sie wenden mir, sagt Jehovah, den Nacken zu und nicht das Angesicht. Die Redeweise 18, 17. 32, 33, wie נתן ערף 2 Chron. 29, 6, erklärt sich aus den Urbedeutungen von ערף und פנים. Das Letztere die Zukehr des Wesens, die Erscheinungen, in denen sie sich darlebt, das Erstere der Sitz der Kraft, wie das ידך בערף איביך Gen. 49, 8. zeigt. Den Nacken zuwenden ist darum sowohl Ausdruck des hartnäckigen Widerstandes, als der bangen Flucht, sofern darin die eigene Kraft der fremden Obmacht Preis gegeben wird, bald פנה ערף Jos. 7, 12, bald הפך ערף Jos. 7, 8. Aber was hat doch das mit der beregten Weise der Götzenverehrung zu thun? Den Aufschluss bietet Vs. 13. Sie haben die Quelle des Lebens verlassen, um, statt aus ihr, Leben zu schöpfen aus dem Borne selbstgemachter Götzen.

Und doch — sie selbst kennen die Ohnmacht ihrer Gebilde. Denn wenn nun die Noth über sie hereinbricht, da suchen sie des verschmähten Gottes Hülfe. Schon Graf Zinzendorf bemerkt dazu treffend: „Ein Zeichen, dass sie an Gott glauben, und dass ihr vorhergehendes gleichgültiges Bezeigen blosse Rodomontade ist. Sonst würden sie zur Zeit der Noth wohl betroffen und vielleicht weniger frech gegen die göttlichen Dinge sein, aber doch nicht wissen, wohin sie sich wenden müssten. Das häuft ihre Schuld.“ — Die Zeit ihres Elends — רעתם in dem zwiefachen Bezuge auf die böse Wurzel und die üble Frucht wie Vs. 19. Wenn es nicht יום, sondern עת hier heisst, so ist nach Vs. 17 das Dauernde der Trübsal dadurch bezeichnet. Um so weniger wird יאמרו gerade das *spätere* Sprechen gegenüber dem אמרים einführen müssen. Vielmehr ist das Monotone ihres Sinnes in dem nicht abgeschlossenen Rufe markirt, sie alle und zu allen Stunden schreien im Elend auf zu Gott, während sonst sie Götzen dienen. Vgl. 32, 33. Hos. 5, 15. Jes. 57, 13. Richt. 10, 14.

Stehe auf, rufen sie, und hilf uns. Er ruht im Verborgenen mit seiner mächtigen Hand, sein Heil ist ferne denen, die andern Göttern nachhangen. Statt dass sie *sich* aufrufen, emporzusteigen aus der umnachteten Tiefe ihrer verderbten Herzen, rufen sie *den* auf, der nimmer vom Himmel ihres

Lebens gewichen, dessen strahlendes Licht ihr dunkles Auge nur nicht geschaut. — Helfen soll er den Hülflosen. Vater, Mutter hiessen sie ihre Götzen. Aber sie öffnen weder die Vaterarme den Elenden, noch die süsse Ruhe im Mutterschooss.

Vs. 28. Das meint der ironische Fortschritt der Rede. Der Herr hört den Hülferuf nicht. Erbarmt er sich der Reuigen nicht? Das *clamare sine vera poenitentia*, welches Sebast. Schmidt zur Lösung giebt, genügt schwerlich. Die Propheten kennen die Busstheorien der christlichen Dogmatik nicht. Es ist wirklich also, auch die tiefste Reue, das Suchen Gottes in der Stunde der Noth reicht nicht aus. Jehovah verwirft das treulose Volk. Aber darauf liegt der Nachdruck des Gedankens gar nicht. Vielmehr vernehmen wir nur, wie dann die Elenden zu dem Hülfeschrei nach Jehovah kommen. Ihre selbstgemachten Götter helfen ihnen nicht. Und — das ו hat in dieser Verknüpfung einen bekräftigenden Accent — und gewiss, sie haben Recht. Denn wo sind deine Götter, fragt er, die du dir gemacht hast? Wo? Das Volk sucht vergeblich nach ihnen, da sie nirgend sind, da sie ausbleiben mit Rath und That. Sie sind hin. Denn sie haben in ihrer Ohnmacht und Nichtigkeit sich erwiesen. So das איה 37, 19. Jes. 19, 12. Richt. 9, 38. Aber der Herr redet weiter. Er fordert, dass sie sich aufmachen, aus der trägen Ruhe, der er sie anheimgegeben, sich erheben. Bei dem an יקומו anlehnenden אם kann man fragen, ob es die conditionale Form der Betheuerung, der der Nachsatz im Gedanken des Redenden bleibt, hier natürlich ironisch in der Behauptung verneinend, oder ob es einfache Frage: Werden sie dir etwa helfen? Von dieser würde auch auszugehen sein, wenn man indirect von einem in יקומו verborgen liegenden Wort wie: und mögen's versuchen, oder erweisen, das „ob sie dir helfen“ abhängig machen wollte.

Es hat etwas Verwunderliches, dass das Volk so hülflos. Hat es doch so viele Helfer, *Götter* wenigtens, und sollten Götter denn nicht helfen? Dies Verwunderliche begründet כי. „Denn die Zahl deiner Städte sind geworden deine Götter.“ Aus dem Zusatz 11, 13., dass nach der Zahl der Gassen von Jerusalem sie Altäre errichtet, dem Baal zu räuchern, erhellt

am besten, dass wir mit Rosenmüller's: *Quot tibi sunt urbes, tot dii*, den Gedanken nicht treu wiedergeben würden. Es fehlt das היו darin. Jehovah spricht sein Wesen in dem Worte אהיה אשר אהיה aus. Von diesen Göttern heisst es, dass die Zahl der Städte ihr Wesen sei. Arme, klägliche Götter, deren *Wesen* die *Zahl der Städte Judah's* erschöpft!

Wie tief eindringlich hallt am Ende die Anrede יהודה nach! Ist's nicht, als wollte das ganze Gewicht der Berufung Israels in diese Anrede sich zusammendrängen? Du *Volk des Preises*, aus dessen Lenden der Herrscher geboren werden soll, in dem Ruhe kommt über die Erde, dem der Gehorsam ist von Völkern! Gen. 49, 10. Judah, du gesunkenes Volk, verworfen jetzt vor des Herrn Angesicht!

Vs. 29. So dient denn auch hier die Hülflosigkeit dazu, Zeugniss abzulegen von Israels tiefer Versunkenheit und so die Hand zu rechtfertigen, welche die Brandfackel schleudert in das morsche Gebäude des theokratischen Lebens, es zu vernichten. Die Frage למה תריבו אלי steht demnach im Gegensatz zu dem אריב Vs. 9. im Munde Jehovah's. Israel hat nichts zu fordern, was der Herr nicht gewährt. Er hat, treu seinem Bunde mit den Vätern, die Geschlechter alle geführt der Erwählten bis diesen Tag. Was haben sie für Unrecht gefunden in seiner Führung? vgl. Vs. 5. Wo Noth und Elend drohen, da muss das treulose Volk Schuld und Anlass *in sich* suchen. Denn allesammt haben sie an Gott sich versündigt, sind somit abgewichen von der Bahn des Friedens und des Heils, haben im Taumel ihrer Lust statt des Lebens den Tod umarmt. Die apodiktische Form פשעתם setzt die Thatsache als unabänderlich vollzogen, wie והם פשעו בי Jes. 1, 2. So gewiss dies ihr sündiges Verderben — Jehovah's Mund bekräftigt es, נאם ה' —, so gewiss das Elend, das ihm entwachsen.

Vs. 30. Alle Zucht ist vergeblich gewesen. Wozu noch weiter züchtigen? Das Gericht droht, das letzte vernichtende Gericht, Vs. 35. vgl. Jes. 1, 5 ff. „Eure Kinder habe vergeblich ich geschlagen". לשוא ist zu wenig bestimmt, um, wie der Talmud Tr. Schabb. fol. 32 es fasst, על עסקי שוא, wegen der Eitelkeit, heissen zu sollen. Auch 4, 30. 6, 29. ist's das nicht. Schon das

Targum giebt es durch מַגָּן und Jarchi durch על חנם vergeblich, den Grund beifügend: כי לא הועיל שיקחו מוסר. Den Sinn bestimmen wir dann mit Calvin: *Deus expostulat cum Iudaeis, quoniam ipsos conatus fuerit reducere in viam et expertus fuerit esse prorsus indomitos,* vgl. Jes. 1, 6. Dies *prorsus* liegt in בנים befasst. Anrede an die verstorbenen Väter nimmt J. D. Michaelis nur mit dem höchsten Zwange an, auch die Kinder der Volksgemeinschaft müssen wir den Auslegern wie Seb. Schmidt überlassen, vgl. Jo. 4, 6. Lev. 19, 18. Gerade dass die *Kinder* von des Herrn Ruthen getroffen, giebt dem Gericht Gewicht. Nicht, wie Calvin sagt: *Propheta ostendit nihil sanum vel sincerum esse in populo illo, cum filii etiam respuant disciplinam.* Denn da wäre der Väter Treubruch näher gelegt. Aber Vs. 9 wird uns leiten. Das ganze Geschlecht gezüchtigt, in den Kindern der Väter ganze Hoffnung. Es ist das vergeblich gewesen. Sie haben sich nicht strafen lassen. לקח מוסר lehnt an תיסרך רעתך Vs. 19 an. Sie nehmen die Elemente der Züchtigung, das zur Besserung führende harte Joch der Gottesgerichte nicht auf sich, weisen es zurück. Es wäre unnütz, dem מוסר nach Spr. 5, 12. 23. 6, 23. 8, 33. den Begriff der durch die Strafe gefestigten Lehre aufzudrängen. Denn dem Herrn und seinen Propheten ist es überall um mehr zu thun, als um *Belehrung* seines Volks. Alle Weisheit ist Lebensweisheit, ist Weihe im heiligen Geiste.

Nicht eine Steigerung allein im Gegensatze beabsichtigt der Zusatz אכלה חרבכם נביאיכם, als sage Jehovah: Israel habe sich nicht nur nicht bessern lassen, sondern auch die Propheten gemordet, die zur Besserung riefen, wie Neh. 9, 26. Vielmehr weist er die Art auf, in der die Rückweisung der Gotteszucht sich darstellte. Jehovah schlug, sie schlugen wieder, und zeigten dadurch taub sich gegen die Stimme seiner zermalmenden Gerichte. Indem sie gegen des Herrn Boten sich erheben, streiten sie gegen seines Geistes Macht, erheben die Hand gegen den Willen dessen, der sie sandte. Mit Jesajah's und Sakharjah's Ermordung 2 Chron. 24, 20 ff. erschöpfen wir den Ausblick des Wortes nicht, und erinnern uns des viel Allgemeineres enthaltenden Ausspruchs im Munde

Christi, Mtth. 23, 35. 37, und schon 2 Kön. 21, 16. berichtet von des Manasseh Blutvergiessen, davon Jerusalems Gassen erfüllt. Und das galt vor Allem den Propheten Josephus, Arch. X. 4. Aber eine sonderliche Intension bezeichnet noch das suffigirte Pronomen. Dass sie verkannt worden, hat die Auslassung des Suffixes bei den LXX veranlasst, über welche schon Hieronymus spricht. *Ut ostendatur*, sagt er, *vel hostilis gladius, vel gladius meus, per quem peccata vestra confodi.* Dann sind נביאיכם falsche Propheten, solche, welche Israels Wahn, nicht des Herrn Wort zu Propheten berufen, wie Jos. Kimchi erklärt, und die Worte enthalten einen Rückweis auf das Gericht, in welchem der Gott Israels seinem Volk die Zuchtruthe bot zur Erhebung aus seinem Elend. Nothwendig ist die Weglassung des Suffixes auch für diesen Sinn freilich nicht. Deutet es doch Christophorus a Castro: *Dicitur gladius ipsorum, quia suis sceleribus eum et meruerunt et sustinuerunt.* Aber da begreift sich die Art des Gerichtes schwerlich. Was wäre der falschen Propheten Niederlage für eine Gewalt wider das ganze treulose Volk? Die Beziehung ergiebt sich von selbst. נביאיכם, sagen wir mit Seb. Schmidt, *non quos fecistis, sed qui missi erant ad vos.* Doch mehr, die Sendung zu ihnen hatte eine Absicht auf sie. Die Propheten sollten die Väter erheben und die Geschlechter alle aus dem Schlamme des menschlichen Elends zu der seligen Freude der Kinder Gottes, sie sollten das Reich Israels zum Reiche Gottes machen. So haben sie, die Propheten mordend, mit ihrem Schwerdte in ihren eigenen Eingeweiden gewühlt, haben sich selbst den Weg des Heils genommen und sind so rettungslos dahingegeben an die Mächte des Verderbens.

Das Schwerdt steht auch hier in seiner allgemeinen symbolischen Bedeutung, die wir aus Gen. 3, 24 zuerst kennen lernen, die rächende Gewalt, welche Vernichtung droht. Israel hat sie geschwungen, die grause Waffe des Verderbens — כאריה משחית heisst es, wie ein verheerender Löwe, so unersättlich, so blutdurstig, so schonungslos hinraffend, was ihm verfallen. Für die höchste Gewaltthätigkeit ist dem Orient das Bild des Löwen stets geläufig geblieben, vgl.

Rückert's Hamâsa I S. 230. Hier ist die Verderben bringende Gewalt durch das beigefügte משחית besonders hervorgehoben, wie ein Löwe, der auf Verheerung ausgeht. Darum vgl. Richt. 14, 14. auch das Fressen (אכלה) des Schwerdtes 2 Sam. 18, 8.

Vs. 31. Je natürlicher der Gedanke so sich abschliesst, um so mehr leuchtet von vorn herein ein, dass nur Verlegenheit die Ausleger dazu verleiten konnte, den Anfang von Vs. 31 mit dem Schluss von Vs. 30 zu verknüpfen. Versuchte man das, so würde entweder הדור Object zu משחית, oder es bildete sich ein eigener Satz, wie die Vulg. ihn hat: *quasi leo vastator generatio vestra.* Der Sinn wäre dann einfach mit Sanctius dahin zu bestimmen, *progeniei Iudaeorum leoninam crudelitatem inesse.* Es wäre Ausruf des Entsetzens über die schandbare Gewaltthat dieses Volkes, und eben dieser leidenschaftliche Zug würde dem kurzen הדור die Betonung geben, die es dem gesunkenen Geschlecht der Gegenwart zueignete. Bedenken aber würde der sachliche Verband machen. Die *Treulosigkeit* Israels gegen den Gott seines Lebens geisselte des Propheten Wort. Wie seltsam ginge das in die Schilderung des Blutdurstes überhaupt aus! — Versuchen wir's mit dem Andern, so wäre zunächst gelegt משחית הדור als Epitheton zu אריה zu belassen, wenn nur הדור etwa die Vorübergehenden bezeichnen [Christ. a Castro] könnte, oder sonst ein geeignetes Object für die verheerende Wuth des Löwen wäre. Dazu freilich hat Gaab es zu machen gewusst, indem er mit Hinzunahme auch des אתם, das sonst als Markirung des Subjects im imperativen ראו zu verbleiben hätte, deutet: wie ein Löwe, der die Wohnung verwüstet der Nomaden, so seid ihr. דור ist ihm nach Ps. 49, 20. und dem syrischen ܕܝܪܐ [1], das Nomadengehöft. Aber weder begreift so sich die Determination הדור, noch ist dieser Sprachgebrauch für das Hebräische erweislich. דור אבותיו ist Ps. 49, 20. eben so wenig das Grab, wie Jes. 38, 12. דורי mein Leib. Die Vergleichung dort mit אהל רעי stützt den Sinn ganz und gar

[1] Castelli, *Lex. syr.* ed. Mich. S. 188.

nicht, weil sie *Vergleichung* ist, und niemand identische Begriffe mit einander vergleichen wird. דור entspricht dem chaldäischen דָּרָא, nicht דִּירָא. Ist demnach die Verknüpfung der beiden Verse mittelst Beseitigung der Distinction in keiner Weise ohne Schwierigkeit, was könnte uns bewegen, sie gegen die masorethische Abtheilung zu behaupten?

Gehen wir denn davon aus, dass mit dem הדור אתם וגו' hier eine Anrede an Israel anhebt, wie ראו zeigt, so werden wir geneigt sein, das ה mit Kimchi für ה"א הקריאה, also für Vocativzeichen zu halten, vgl. Num. 15, 15. Doch verhehlen wir uns die Schwierigkeit dieser Auffassung nicht. Denn eine Ergänzung, wie die bei Seb. Schmidt, von *prava generatio*[1] ist ebenso unberechtigt, wie wenn C. B. Michaelis im Gegensatz zu den ungehorsamen Vätern das Geschlecht angeredet meint, das *jetzt* lebt, vgl. 31, 22. Deut. 32, 5. Jes. 53, 8. Wie sollte man zu solcher Ergänzung gelangen? Freilich Calvin meint: *Nam quasi attonitus dicit, generatio. Perinde igitur est ac si dixisset: ad quod tempus recidimus? vel quo saeculo vel qua aetate nunc vivimus?* Und Venema weiss den Zweck dieser Wendung dahin anzugeben: *eo scopo, ut de maiorum suorum insania et ingratitudine ipsi iudicent et ita meliora discant.* Aber mit dem allen gewinnen wir kein Recht, דור für die lebende Generation zu halten, um so weniger, als ja freilich zu den früheren der Prophet das peremtorische ראו vgl. Vs. 19. nicht sprechen konnte: sehet zu, erwäget, vgl. 2 Sam. 15, 3. Neh. 1, 17. Mit besonderem Nachdruck werden die Angeredeten in אתם bezeichnet. *Vos ipsi suspicite, quale hoc sit, quod Dominus pronuntiat, vos ipsi poteritis cognoscere rem totam* [Calvin]. Es wäre seltsam wenigstens, wenn הדור nichts anders sagen wollte. Dass dem Hebräer in דור ein an sich bedeutsamer Begriff gelegen, das zeigt am besten die Frage ואת דורו מי ישוחח Jes. 53, 8. Bedeutet diese nicht: sein Geschlecht, das Fortbestehen seiner Substanz, wer mag das aussinnen? Und ihr stellen wir nun Ps. 95, 10. an die Seite,

---

[1] Wir lesen ja Deut. 1, 35. דור הרע הזה. Ps. 12, 8. הדור זו, ja und selbst Jer. 7, 29. דר עברתו.

wo ארבעים שנה אקוט בדור in dem Weiteren sich begründet: עם תעי לבב הם והם לא ידעו דרכי. Da ist דור sichtlich das Geschlecht des Wüstenzuges. Von demselben steht Num. 32, 13. Deut. 2, 14. עד תם כל הדור. So werden wir in dem so accentuirten Worte hier einen Hinblick auf die Menge, die Gesammtheit anzuerkennen haben, so dass הדור אתם als Anrede sagen will: So viele euer in dem Kreise meiner Führungen gestanden, ihr alle kommt, zu erwägen euer Unrecht.

Den Vorwurf befasst die Frage, ob denn wie eine Wüste er Israel gewesen, dass Undank er verdienen können. Indem sie mit den Worten ראו דבר ה' eingeführt, wird hingewiesen auf die Gottesordnung in Israels Geschicken. Sein *Wort* beherrscht des Volkes Leben. Sehet zu, wie heilig seine Gerichte, wie wahr der Ernst, dessen Zeugnisse diese Rede bot. Als Wüste hat er sich nicht erwiesen. Wir kennen schon sein gegentheiliges Bezeigen aus Vs. 1—3. und 6—7. Ephrem der Syrer fasst es in den Worten: unfruchtbar wäre jenes, ohne Nutzen, ohne Lebensregung. Der zweïte Theil der Frage: אם ארץ מאפליה ist nicht Disjunction des Gegensätzlichen, sondern wesentlich identisch, nur den gesuchten Sinn schärfer und weitgreifender ins Licht stellend. Das trafen die Uebersetzungen der LXX *γὴ κεχηρσομένη*, des Jonathan כְּאַרַע חוּרְבָּא, des Syrers ܐܪܥܐ ܡܣܪܩܬܐ ganz richtig, nicht durch Errathen, sondern deutend. Mühe hat der Ausdruck den Auslegern mehr gemacht, als nöthig war. Der von uns schon zu Vs. 6 berührte Zusammenhang von Wüste und Finsterniss lässt zunächst an אֲפֵלָה Ex. 10, 22. Jes. 58, 10, אֹפֶל Hi. 3, 6. denken, und schon deshalb ist jede Beziehung zu נפל, wie de Rossi den Versionen sie zuschreibt, auszuschliessen. Es wäre das ja מַפָּלָה Jes. 23, 13. Wie aber wäre die Form zu betrachten? Die Einen nehmen sie als Zusammensetzung aus מַאֲפֵל Jos. 24, 7. und יה vgl. שלהבתיה Hohel. 8, 6, wo dann der beigefügte Gottesname die dichteste Finsterniss bezeichne, vgl. Gen. 30, 8. Gegen diese Herleitung in Bezug auf die Form zu streiten, wie Wünne (*Diss. sub Schult.* S. 58), halten wir aus doppeltem Grunde für überflüssig, ein-

mal, weil ja doch alte Handschriften wirklich getrennt die beiden Worte bieten, und dann, weil sachlich die Bildung ein Unding wäre. יָהּ ist Strahlenglanz, der sollte die Finsterniss verfinstern? Oder genügt wem, was Fürst *Conc.* S. 113 dafür sagt: *quae sunt crassissimae teterrimaeque propterea, quod Deus eas obduxit, ita ut naturalibus sint grandiores?* Man begreift wohl, warum שלהבתיה gesagt werden konnte von der lichten Liebeslohe, aber von der Finsterniss? Ueberdies steht dort auch יה geschrieben, wie hier nicht. — Die Anderen punktiren als *Part. Piel* מְאַפֵּלְיָה, oder als *fem. Adjectiv* מַאְפֵּלְיָה oder מְאַפְּלִיָּה, ohne damit sonderlich mehr zu gewinnen, als ein Analogon zu עליליה 32, 19. und פליליה Jes. 28, 7. Denn die Operation hat doch zu sehr das Ansehn der Verlegenheit. — Ob des Hieronymus Uebertragung: *Terra serotina*, uns weiter führt? Wir haben Ex. 9, 32. אֲפִילֹת in dem Sinne der spätern Früchte, אפיל in der Mischnah Schebiith VI, 4, und einzelne Codices lesen auch hier מאפילה, entsprechend dem Syr. Hexapl. ܠܡܦܠܝܐ vgl. Peschito Jac. 5, 7. Darnach meint J. D. Michaelis: *terra, quae nimis tarde fructus profert, ut fieri solet in montium fastigiis*, oder mit Vergleichung von افال, *minores nec iustae magnitudinis fructus efferens*. Aber man denke, das ist dem מדבר steigernd hinzugefügt! Nein, die Wortform ist selbst Steigerungsform von מאפל und hebt so die dichte Finsterniss. Indess, vielleicht fehlt es da an Analogien und an einem zu verfolgenden Bildungsgesetz. Mag sein. Aber wie oft sind wir in dem gleichen Falle auf dem Gebiete der hebräischen Sprache! Und so ganz ohne Analogie sind wir nicht einmal. Oder dürfen wir nicht Formen wie עֲלִילִיָּה, תַּאֲנִיָּה, תּוּשִׁיָּה für verwandte erachten?

In Jehovah also hat Israel keinen Gott gehabt, der den Seinen Elend geboten und bange Qual. War's doch das herrliche Land des Fruchtgefildes Vs. 7, das er ihnen gespendet zum Genuss. Warum hat das Volk seinem sanften Joche sich nicht beugen mögen? Das Subject in אמרו betont der Zusatz עמי mit einem wehmuthsvollen Ausdruck. So hat *sein Volk* gethan, das Volk, dem er segnend immer nahe gewesen.

Ihre Meinung sprechen sie in zwei Sätzen aus, dem positiven רדנו und dem negativen לוא נבוא עוד אליך. In der Bestimmung des Sinnes für den ersteren sind die Ausleger nach allen Seiten hin auseinander gegangen. Und doch giebt der hebräische Sprachgebrauch nur *eine* Fassung an die Hand. רוד heisst umherschweifen, bald vom leiblichen Hunger, bald vom unruhigen Verlangen der Seele getrieben. Denkt man etwa an ein wild gewordenes Thier, so erscheint die chaldäische Version berechtigt: אִמַּלְכְנָא, wir thun was wir Lust haben, ohne durch dein Gesetz uns zügeln zu lassen. Analog ist da das לא אעבוד Vs. 20, dem entsprechend auch die LXX im Cod. Alex. *οὐ δουλευθησόμεθα*, im Vat. *οὐ κυριευθησόμεθα* übersetzen. Kimchi deutet es vgl. Hos. 12, 1. dahin: Wir haben Könige und Fürsten, wollen unsere freie Herren sein, und Calvin in activer Wendung: *Vocem esse superbiae et vanae gloriationis, quod scil. Iudaei se reges esse existiment,* vgl. 1 Cor. 4, 8. Sie wollen zu Gott nicht kommen, *quasi non egerent auxilio divino.* Allein vom Zwange des Gesetzes war in der vorangehenden Vergleichung Gottes nichts gesagt, vielmehr war seiner Liebe Reichthum geschildert, zu ihm muss das רדנו den Gegensatz bilden. Israel hat seinen Gott nicht wieder geliebt, es hat ihn nicht gesucht mit seines Herzens heissem Sehnen. Das meint Hieronymus mit dem *recessimus,* wie Aquila und der hexaplarische Syrer mit ܐܬܪܚܩܢ, und erklärend Jarchi נבדלנו ממך. Als sprachliche Begründung mag der Vergleich des talmudischen Gebrauchs von רדה gelten, fortbewegen, wegheben, Tr. Schabb. 4, 1. Alles Mahnen an Rückkehr, würde Israel sagen, ist vergeblich. Wir sind gewichen von unserm Gotte auf Nimmerwiedersehn. Der Fortschritt vom Umherschweifen zu dem Meiden eines bestimmten Zieles liegt selbstverständlich nahe. Je inniger diese Fassung wir im Zusammenhang finden mit Jehovah's Hinweis auf seine Liebe, um so weniger werden wir uns an den Begriff der Herrschaft klammern wollen, zumal, da die negative Erklärung eben jene Entfremdung bewusst fixirt. Unnöthig wäre darum der Ausblick auf راد, es steht bei uns

fest, wir sind entschlossen, ganz willkürlich die Identificirung mit ירד, wir sinken nieder, vom Elend zerschlagen, was hülfe da noch Anrufen göttlichen Schirmes? — *Schweifen* sie *ab* von Gott, wie wären sie noch sein? Die Nähe Jehovah's suchen, ist seines priesterlichen Eigenthums einiges Gut, einzugehen in seines Herrn Freude, Israels Ziel. Aber seine Nähe sucht Israel nicht wieder, vgl. Vs. 6. 8, will nicht eingehen in die Seligkeit seines Gottes. Es hat den Gegenstand seiner Liebe ausser ihm, es liebt die Götzen, hängt ihnen nach mit verlangender Brunst. Vs. 25 und Vs. 33. Von daher erhalten wir nun auch Licht noch über den Anfang. הדור אתם erscheint wie das אתה האיש 2 Sam. 12, 7. als Ausruf: *Das*, ein solches, ein so verwerflich mir widerstrebendes Geschlecht seid ihr.

Vs. 32. In einem Vergleiche drückt das Unglaubliche dieser Treulosigkeit sich aus. Eine Jungfrau hängt an ihrer Zierde, eine Braut an ihrem Gürtel, und wie kleinliche Dinge sind Zierde und Gürtel an sich? Sie vergisst sie nimmer. „Das macht," sagt Zinzendorf, „die Braut *kennt* ihren Schmuck, sie ist darin verliebt, sie gefällt sich und Anderen darin. Aber wie Viele kennen den Herrn? Kennten sie ihn, er wäre ihnen gewiss über alle Schätze." Wohl, sie kennen Jehovah nicht, denn sie lieben ihn nicht. Jes. 1, 3. Er ist seines Volkes Zierde, er hat es geschmückt mit den Gütern seines Heils, er ist seine Glorie. Vs. 11. Aber sein Volk hat ihn vergessen, hat seine Glorie weniger geachtet, als das Mädchen den Schmuck. קשרים erscheint als Steigerung von עדי, wie כלה von בתולה. Von קשר binden herzuleiten, ist es wohl die *fascia pectoralis* der Römerin, und nicht der Halsschmuck. Sie eignet der Braut als *bräutliche* Zier. Darum ist sie ihr so theuer. War doch der Gürtel überhaupt Schmuck, Jes. 3, 24, und Ehrengeschenk, 1 Sam. 18, 4. 2 Sam. 18, 11; als Brustband hielt er die schwellende Fülle des Busens zusammen, wie Menochius für die Beziehung des Bildes auf das die indecentia vitae restringirende *Gesetz* deutend sagt: *ne mamillarum grossities indecenter appareat.* In der Braut hat die Jungfräulichkeit ihre vollendete Erscheinung,

das sehnende Hangen an dem Geliebten. Jungfräuliche Liebe, bräutliches Sehnen sollte Israels Schmuck sein. Wie tief sein Wahn, der nicht nur dieser Liebe Zier, der auch ihres Gegenstandes die Elenden vergessen liess. Und nicht nur aus Uebereilung, im Taumel weltlicher Lust hat den Herrn es bei Seite gelassen. Nachdrücklich tönt die Bestimmung nach ימים אין מספר, Tage ohne Zahl, lange, lange — Jehovah den Seinen (עמי) ein längst beseitigtes Gut.

Vs. 33. Die Ironie dieses Gedankens motivirt die ironische Färbung der weiteren Rede. Sie gipfelt in dem Ausruf: מה תיטבי דרכך לבקש אהבה, wie machst du den Weg dir so schön, Liebe zu suchen! Der Gebrauch des היטיב ist ganz der wie 1, 12: du bahnst dir eine gute, das Ziel nicht verfehlende Strasse. Das Ziel derselben — Genuss der Liebe. Also: Du suchst dir der Liebe Wonne auf gar schön und recht gebahntem Wege. Finden hätte Israel sie können, die selige Wonne keuscher Gottesliebe, doch nur in Jehovah selbst. Aber es hat die Quelle des Lebens verlassen und sein Leben in dem Tode der Götzen gesucht, Vs. 13. An deren Liebe hängt es, mit ihnen will es [Vs. 25] das finstere Mysterium der Sünde feiern. Mit welchem Eifer strebt das gesunkene Geschlecht dahin! Wie müht es sich ab, Genuss zu erjagen, der ihm zum Gifte, Lust, die ihm zur Last werden muss! Sie werden so niedrig, wie ihre Buhlen. Hos. 9, 10. — Demnach scheint Hieronymus den Sinn zu verfehlen, wenn er sagt: *Frustra te cupis verborum arte defendere et quasi bona ostendere opera tua, ut merearis dilectionem*, vgl. Vs. 35. Denn das blosse gleissnerisch den schändlichen Abfall Verhüllen stimmt zu dem לבקש אהבה nicht, und Jehovah ist nicht genannt. Dagegen finden wir Calvin im Rechte, der erklärt: *Simpliciter intelligit propheta Iudaeos similes esse mulieribus lascivis, quae discurrunt huc atque illuc, deinde fucant facies suas et accersunt sibi multas illecebras impudicitiae.* Das ist allerdings die Sorgfalt, welche Israel auf seine Wege wendet, und eben in ihr liegt das Moment, darin sie sich selbst rächen. Einer speciellen Beziehung, wie die von Venema auf die Annahme der Reformation des Josias von den Heuch-

lern werden wir nicht bedürfen; die gesuchte Liebe ist auch nicht blos Freundschaft der Assyrer und Aegypter, es ist die ganze aussertheokratische Macht, mit der buhlend Israel seines Gottes und Herrn vergessen.

Es war eine Frage (מה), die Gott an das Volk gerichtet. Ihre Antwort birgt sie in der Ironie, mit der sie ausgesprochen. Welcher Wahn, also zu thun! Darauf bezieht sich לכן. So bedarf es keines Gedankens an לא כן nach der LXX *οὐχ οὕτως*. Es bedarf dessen nicht, dass wir die Partikel asserirend nähmen: fürwahr, etwa als Inf. Hif. von כון für לְהָכֵן mit Dathe: *ad firmandum*, vgl. ללבן für להלבן Dan. 11, 35. Der Fall ist ganz wie Sakh. 11, 7. Freilich um das *darum* ganz zu verstehen, muss man über den Sinn der Worte גם את הרעות למדתי את דרכיך Klarheit gewonnen haben. Hier sind mehrere Fassungen möglich. Jarchi sah את דרכיך als erklärende Apposition zu הרעות an, so dass למדתי durch הנהגת er erklärt, du gewöhntest dich an die schlechtesten von allen Wegen. Dagegen nimmt die Mehrzahl der Ausleger das doppelte את als doppeltes Object zu למדתי vgl. 9, 4. Koh. 12, 9: Du lehrtest deine Wege das Böse. Aber was ist dann הרעות? Ein Zwiefaches liesse sich denken, entweder Böses thun, oder Böses leiden. Jenes wählten unter Andern Polus und de Dieu, indem sie erklärten: du gewöhntest dich durch deinen Umgang mit Fremden in deinem Handeln an Frevel und Gräuelthaten, vor denen du sonst zurückgebebt wärest; das Andere bis zu seinem letzten Grunde durchgeführt, Brenz und Seb. Schmidt, denen למד sich dahin bestimmt: *Portam aperire malis seu poenis per peccaminosam vitam et iram, ut ingruant et premant.* Nach dem Vorgange der Sentenzen Vs. 15—17 und Vs. 19 können wir nicht anstehen Beides zusammenzufassen. Israels Geilen nach der Götzenmacht hat die Wege seines Wandels vor dem Herrn verderbt, und daran gewöhnt — hat es Verderben geärndtet von seinen verderbten Saaten. Und da fallen natürlich Conjecturen, wie die von J. D. Michaelis, dass הָרֵעוֹת zu lesen und auf die Nachbarstädte zu beziehen, die Jerusalem seine schlechten Wege gelehrt, oder Kimchi's Deutung, dass

das Object zu ergänzen, selbst die bösen Völker könne Israel noch lehren durch sein Beispiel böser werden. Die einzige Berechtigung zu solchen Hypothesen bietet das גם. Man sieht nicht gleich, was denn das Gehäufte hier sei. Doch ich denke, fern liegt es nicht. Du hast so schöne Mühe darauf gewandt, dir deinen Genuss zu gewinnen. Nun, er ist dir *auch* geworden. Was du gesäet, hast du *auch* geärndtet. Deine Sorgfalt hat dir reichen Lohn gebracht, und mehr, als sie selbst bedachte.

Vs. 34. Es ist ein ergreifender Uebergang, durch welchen mit einem neuen גם dem Buhlen mit den Götzen, der wohllüstigen Sucht nach der Gattung mit den Fremden [vgl. Vs. 25] das Blutvergiessen sich anschliesst. Wohllust und Blutlust gränzen so auch im Leben an einander. גם führt das Exorbitante ein, vgl. Gen. 20, 4. Spr. 17, 26. 28, ohne dass wir die Steigerung billigen dürften, in der Calvin meint: *haud dubie crimen istud exaggerat, quod Iudaei non modo fuerint pertinaces in suis vitiis, sed etiam furiose adversus prophetas saevierint.* Dazu müsste man Alles zusammenrathen. Das steigernde Moment wird in בכנפיך liegen. Die tief im Innern des Herzens glühende Lust zu den Götzengewalten hat so weit hinausgreifende Sprossen getrieben, dass selbst an dem Aeusserlichsten die blutigen Malzeichen der von ihr befruchteten Schuld wahrzunehmen. Freilich der Begriff des בכנפיך ist näher zu bestimmen. Auch sonst sind כנפים die Ränder des Gewandes, Deut. 22, 12. 1 Sam. 24, 5. Israel wäre, ob auch Weib, doch angethan gedacht mit weitem Kleide, das vgl. Jes. 9, 5. 63, 3. vom Blute starrt an allen Enden. Das Bild selbst ist nicht aufzulösen, so dass die Gränzen, die Weiten des Landes darunter bezeichnet würden, und auch die LXX und Pesch. deuten es, ohne eine Lesart בכפיך vorauszusetzen, *ἐν ταῖς χερσί σου*, ܒܐܝܕܝܟܝ. An den Händen ist was offenkundig, sie reichen es der Beurtheilung, dem Gebrauche dar. An die blutbespritzten *Fittige des Raubvogels* (Tirinus), die sonst zunächst lägen, verbietet das Anhaltslose dieses Bildes hier zu denken, dem wir auch durch Unterlegen der

Priester und Könige (Nikolaus von Lyra) nicht aus dem Wege gehen. Die masorethische Accentuation, welche den Sinn mit נמצאו abschliesst, lässt zu diesem also das הרעות als Subject fortwirken, zu דם dann das singulare נמצא. Sie verdankt ihren Ursprung wohl nur dem grammatischen Bedenken, das דם nicht direct mit נמצאו verbinden wollte. Und wenn sie nach Hitzig's Vorgang dann gedeutet wird: So nahe sind die Uebel, dass sie dich einholen und sich an dich hängen, so fällt sogleich das sachlich Incongruente auf, dass solche Uebel als herbste Strafe gedacht wären, die ausdrücklich nur im Aeusserlichen haften. Das singulare דם konnte mit dem pluralen נמצאו sehr wohl verknüpft werden, da sein weiterer Zusatz נפשות אביונים auf eine mannigfaltig sich darbietende Erscheinung von selbst hinführt. Vgl. קשת גברים חתים 1 Sam. 2, 4. Wollte man dagegen die Gewohnheit des hebräischen Idioms urgiren, nach der gewaltsam vergossenes Blut דמים genannt werde, Jes. 1, 15, so hat schon Schnurrer auf Ez. 22, 13. als analoge Abweichung hingewiesen. Die Seelen Armer, die ohne Schuld, werden meistens von den Kinderopfern verstanden, die dem Molokh fielen, vgl. Ps. 106, 38. Allein sie erschöpfen Israels Gräuel nicht. Gewiss gehören die ungerechtem Gericht Erlegenen, vgl. 2 Kön. 21, 16. 24, 4, auch dahin. Es sind ja אביונים nicht nur die Armen an Habe gerade und Gut, sondern die Elenden überhaupt in jeder Beziehung des Lebens, vgl. Jes. 41, 17. So im allgemeinsten Bezuge dient dann der Satz, das ganze Leben Israels in das Licht der mörderischen Gewaltthaten zu rücken, die der schliessliche Ausgang der mangelnden Gottesliebe sein müssen und stets sind. — In psychologischer Beziehung interessant ist der Ausdruck דם נפשות. Nach Lev. 17, 11. ist die Seele im Blute. Hier wird vielmehr der Seele das Blut zugetheilt. Mit der Ausflucht, dass נפש für Person stehe, ist wenig geholfen. Aber der Zusatz des אביונים נקיים weist auf ein innerliches Moment hin, das Blut solcher, deren Seelen lauter und ungetrübt, so dass dadurch die *Rohheit* der Gewaltthat sich steigert, vgl. Spr. 28, 17.

Soweit ist der Gedanke durchsichtig. Aber schwierig

wird der Zusatz: לא במחתרת מצאתים כי על כל אלה. Da ist Vieles fraglich. Zunächst ob מצאתים erste oder zweite Person? Das Letztere wäre möglich, vgl. Gesenius Lehrgeb. S. 346. Dann würde der Satz an נקיים anlehnend zeigen, wie schmachvoll die Gewaltthat gegen sie, da sie ihnen Verderben gebracht, ohne dass sie dazu Veranlassung gehabt. Aber steht dem nicht das vorangehende נמצאו entgegen? Das Blut fand sich auf den Säumen des Gewandes. Wer fand es dort? Nicht Jehovahs Alles durchdringendes Auge? So nahm das מצאתים denn hier Abarbanel und jüngst auch Ewald als die erste Person, nicht im Verborgenen, geheim vergraben habe ich die blutigen Spuren eurer Wege gefunden, sondern über allen diesen (כנפים wird mit אלה wieder aufgenommen) euren Säumen. Ihr tragt sie förmlich zur Schau. Zu welcher Auffassung wollen wir uns wenden? Die Entscheidung lässt nur aus dem Sinn des במחתרת sich gewinnen. Nach dem Gesetze Ex. 22, 1. darf der Dieb, der bei der That ergriffen, ungestraft getödtet werden, den Thäter trifft keine Blutschuld. Da lesen wir dasselbe Wort במחתרת, wie חתר vom Durchbrechen der Mauern und Thore (Ez. 8, 8. Am. 9, 2.) beim Diebstahl auch Hi. 24, 16. steht. Die hölzernen Mauern des alten Orients, die ganze Structur der Gebäude mochte solcher Weise des Einbruchs günstig sein. Heisst demnach מחתרת gar nicht das geheim Verborgene, so fällt die Möglichkeit, מצאתים für erste Person zu halten, von selbst weg, wozu noch käme, dass die Wiederholung eine sehr überflüssige sein würde. Oder kommen wir weiter, wenn wir mit Seb. Schmidt sagen: *Non in effosione domuum tuarum inveni istos occisos, sed inveni potius eos in omnibus istis tuis viis idololatricis?* Der Gegensatz ist ebenso gezwungen, wie unverständlich. Wir müssen also ein Gegensätzliches in נמצאו und מצאתים sehen, auf deinem Gewande werden Blutspuren offen getroffen von solchen, welche du nicht in der Lage getroffen, dass mit Recht du sie getödtet.

Aber wie nun das כי על כל אלה? Es ist so einfach und doch so dunkel, weil die Beziehung nicht deutlich sich markirt. Das war zunächst Veranlassung, dass eine Reihe von

Interpreten es nur erklären zu können meinte, wenn es mit dem folgenden ותאמרי verknüpft wird, und trotz alle dem sagst du doch. Für על genügt die Berufung auf Hi. 10, 7. Aber wem fiele das ו vor תאמרי nicht auf? Schleusner hielt deshalb dafür, dies sei zu tilgen, seit Schnurrer aber fand man darin ein nachdrückliches *so*, nach dessen Motiven freilich vergeblich gefragt werden würde. Und dann, theils an sich selbst betrachtet, wo wäre für das כל אלה der Anlass? theils, was berechtigt, die masorethische Versabtheilung zu verlassen? Geht es denn also nicht, so müssen wir mit den Worten als solchen fertig zu werden suchen, wie den vorigen Gedanken sie abschliessen. Es kommt darauf an, die Beziehung des אלה zu fixiren. Drei Beziehungen liessen zunächst sich denken, die auf דרכיך, die auf כנפיך und die auf אביונים. Die erste liegt wohl Jarchi's Deutung zu Grunde: Du hast sie nicht getödtet, weil du sie beim Einbruch ergriffen, sondern deshalb, שהיו מוכיחים אותך בדברים האלה, weil sie dich wegen aller jener Unthaten tadelten. Dann sind die Elenden die Propheten. Aber warum das? Und wo steht das Tadeln? Die Ergänzung Calvin's ist doch zu gewaltsam: *quod libere ausi fuissent vos coarguere, quod acriter reprehendissent vestra scelera, quod patefecissent vestram turpitudinem, quod hostes fuissent perfidiae vestrae et omnium scelerum.* Es wäre traurig, wenn sie dadurch gerechtfertigt werden sollte, dass von *allen* andern Erklärungsversuchen gilt, was er sagt: *in postremo membro neque coelum, neque terram attingunt*, so wahr dies auch ist. — Die zweite Beziehung scheint J. D. Michaelis zu wollen, wenn er *publice et in promiscuo negotio* erklärt. Wie das näher zu gewinnen, sagt er nicht. Man könnte meinen, also: Blut auf deiner Gewande Säumen, Blut solcher, die nicht bei Rache fordernder That du ergriffen, sondern die an diesen Säumen hingen. Doch wie das? Man möchte an das Angreifen der Säume denken Sakh. 8, 23, wo damit zehn Männer sich klammern an den einen, der sie retten soll. Allein, woher die Rettungsmacht in dem gesunkenen Volk? — Endlich die dritte Beziehung würde den Sinn geben: Nicht beim Einbruch hast du sie getroffen, denn sie waren in der Gemein-

schaft der Elenden, lagen vergehend in ihrem Elend. Nur, dass man mit dem כל dann nicht recht zu Stande kommt, und das Verhältniss von על כל אלה zu במחתרת ganz im Dunkeln bleibt. So haben denn alle natürlich gebotenen Beziehungen ihre Bedenken. Sehr fern läge schon אהבה, dem wohl L. de Dieu seinen Gedanken entnahm: *sed fecisti ob omnes istos, nempe deos alienos, quos, sicut meretrix amasios, sectabatur gens Iudaica, de quibus toto hoc cap. sermo est.* Er denkt nämlich an die Menschenopfer, zu denen nicht die Reichen und Angesehenen verwendet, sondern die Elenden und Armen. Aber welche Vorstellung von diesen Opfern, und warum gerade sie hier so in dem Vordergrund aller Gedanken? Doch ferner noch wird Clericus Deutung liegen: *intenti ad omnia haec seu ad quaevis alia, quam est possessio aedium.* Denn dazu ist eine Ergänzung von מתבוננים vgl. Hi. 31, 1. nöthig, die ebenso willkürlich, wie die schrankenlose Verallgemeinerung des אלה. Damit stünden wir an der Gränze versuchter und versuchbarer Deutungen. Wie aber mag es doch zugehen, dass die LXX *ἀλλ' ἐπὶ πάσῃ δρυΐ* übersetzten, und ihnen nach die Pesch. ܬܚܝܬ ܟܠ ܐܝܠܢ? Lasen sie wirklich אֵלָה? Hieronymus scheint das zu meinen, da er das *sub quercu* erklärt, *sub cuius umbra et frondibus, quasi in amoenis locis, idololatriae sceleribus fruebaris.* Aber die griechischen Väter weisen auf ein Anderes. Theodoret giebt es geradezu *ἐν ὑψηλοῖς ἐπὶ δρυΐ*, und Olympiodoros erklärt: *οὐδὲ λάθρα, φησὶν, ἀλλ' ἐφ' ὑψηλοῦ τ. ἑ. φανερῶς ἁμαρτάνουσιν.* Freilich wende man das ja nicht mit L. de Dieu so, dass die Gewaltthätigen die Elenden nicht in ihre Häuser einbrechend gefunden, sondern auf den Eichen, mühsam dahinauf gestiegen, sich zu sättigen. Als ob das so die Nahrung der Armen gewesen! Aber doch kann es zeigen, warum es ja auch mit der Eiche (אֵלָה) als solcher nicht gehen würde, da man nicht על, sondern תחת lesen müsste, vgl. Vs. 20. So bliebe uns denn zu fragen, ob von daher irgend ein Ausweg, der zum Verständniss führt. Er wird natürlich genug geboten durch den Gegensatz zu במחתרת. Nicht befangen in dem verbrecherischen Thun hast du die Elenden getroffen, deren Blut gegen dich schreit, son-

dern *über* alle dem (erhaben) d. h. ohne dass des irgend Etwas sie dir schuldig machte. Dann muss מחתרת als Species für die ganze Reihe von Gräuelthaten stehen, welche den Blutthaten ihr Recht geben könnten.

Vs. 35. Schreit aber das Blut von den Säumen der Gewande um Rache, was hilft da alles gleissnerische Verhüllen der Schuld? Und das thut Israel. Spricht es doch das selbstgenügsame Wort: Ich bin schuldlos, dass nur seinen Zorn Gott von mir gewandt hätte! — Schuldlose [אביונים נקיים] hat es gemordet, und will doch selbst schuldlos sein. Ob Israel das glaubt? Wir möchten mit Graf Zinzendorf sagen: „Es ist nicht so schlechthin Trotz und Bosheit, Heuchelei, Rechthaberei, sondern die *Menschen sind wirklich so bei manchen Sünden herabgekommen*, dass sie sich nicht kennen.“ Auch der elendeste Sünder fragt ja noch seinen Gott, wann er straft: Warum thust du mir das? — Damit hängt das כי zusammen. Es ist weder blosse Einführung der Rede, vgl. Jos. 2, 24. Ruth 1, 10, noch als abgekürzte Schwurformel für חי יהוה כי vgl. 1 Sam. 25, 34. 26, 10. Sakh. 3, 8. anzusehen, noch ohne Weiteres durch *tamen* und *certe* wiederzugeben, so dass die Partikel im Sinne Calvin's *hic audaciam notet, vel illam iactantiam plenam impudentia, ut auderent asserere Iudaei se esse innoxios.* Vielmehr eine Begründung ist es für den in der Gedankenfolge liegenden Satz: ich leide Unrecht von Gott, er hat mich verlassen, und sein Zorn ist entbrannt gegen mich ohne Veranlassung. Darauf ruhten schon viele Aussprüche unserer Rede. Mein Elend ist grausam und hart, sagt Israel, denn ich bin schuldlos, und Gott zürnt mir doch. Damit ist zugleich Licht gewonnen über den Zusatz אך שב אפו ממני. Mich dünkt, seine Währung bezeichneten die LXX treffend durch die Version: *ἀλλ' ἀποστραφήτω ὁ θυμὸς αὐτοῦ ἀπ' ἐμοῦ.* Das Volk meint, seine Unschuld werde an den Tag kommen, wenn nur Gottes Zorn aufhören wolle, sie zu verfolgen. Man denkt an das Problem des Buches Hiob. Dagegen können wir die Meinung nicht theilen, welche אך nach Jes. 19, 11. Hi. 19, 13. Ps. 139, 11. asserirend nimmt, und meint, das Freisein von Schuld zeige sich darin, dass

die von den Propheten gedrohten Strafen ausgeblieben. Dann ist שב nicht Perfect des in seiner vollen Gestaltung Verlangten, sondern wirklich historischer Bericht. *Jam κατηλλάγην et in gratia dei sum*, denkt Coccejus das Volk sich sprechend. — Dass es auch hier nicht auf eine wörtliche Aeusserung Israels *der* Art abgesehen, leuchtet von selbst ein. Sein ganzes Thun und Treiben ist eine Erklärung des Inhalts gegen den Herrn, da ihm jede Sehnsucht nach dem Helfer in der Noth fern. Aber das ist des Frevels Vollendung, schandbar wandeln vor dem Herrn und doch glänzen wollen im Lichte der Heiligkeit. Kann da die Rache ausbleiben? הנה weist auf das einbrechende Gericht, der Tag kommt bald, er hebt an einzufallen. נשפט ist sonst das Streiten im Gericht, aber mehr als ריב Vs. 9. Es ist verdammen, im Gericht verderben. Calvin sagt mit Recht: *Ostendam re ipsa me esse iudicem, non tyrannum, me exercere iustas poenas et debitas legibus.* Der Grund der Verdammniss ist Israels Erklärung: לא חטאתי, da ihm doch das Bewusstsein seiner Vergehungen nicht fehlen kann, und da von allen Seiten die Zeugen seiner Frevel ihm aufstehen.

Vs. 36. Reichen Gericht und Frevel sich die Hand, dann muss auch Israel die Schmach treffen als Aerndte seiner Aussaat zur Schande. Darum die Frage: Was läufst du so hastig, deinen Weg zu ändern? Die Hast wird dir nur schneller Verderben bringen.

Bei תזלי geht schon die rabbinische Auslegung aus einander, indem Jarchi es nach זלל niedrig, verachtet sein deutet, wie die *Vulg.: quam vilis facta es nimis*, und activ Hieronymus: *contempsistis nimis*, dagegen Kimchi nach אזל für תֵּאזְלִי gehen Spr. 20, 14. Der häufige Gebrauch von אזל für das Schwinden, ganz Vergehen, Hi. 14, 11. 1 Sam. 9, 7. Deut. 32, 36. würde nachdrücklich die gänzliche Entfremdung von Gott bezeichnen. Die Formation hat ihre Analogie in Hi. 32, 18. מִלְּתִי und תֹּסֵף Ps. 104, 19. Dagegen müsste für die erste Fassung die Form תָּזֹלִּי lauten, und dass זלל dem יקר 15, 19. Klagel. 1, 11. gegenübersteht, kann hier eine sonst nicht verbürgte Wurzel זלה nicht rathsam machen. Um so williger

werden wir uns durch das בכרה קלה משרכת דרכיה leiten lassen, Vs. 23. Das ist die Hast, in der Israel nach Aegypten stürzt.

Der Zusatz לשנות את דרכך deutet auf ein Hangen und Bangen, ein Wanken und Schwanken hin, wie auf die vielen löcherichten Brunnen Vs. 13. Zunächst ist wohl Götzendienst und Theilhaben an Aegyptens Wesen das, worin die Aenderung (שנה) sich zeigt, indem damit Jehovahs Güter verlassen waren. Freilich ein Wechsel von nicht eben günstiger Wendung für Israel, Vs. 11. Dann aber ist auch Calvins Deutung berechtigt: *ut nusquam constiterit ipsorum amor, sed oppetiverint obvios quosque, imo etiam huc et illuc profecti sint ad eos captandos.* So schildert ja Ezechiel die treulose Gemeinde 16, 31 ff. Sie hat eben nicht Ruhe bei dem erlangten Genuss, sie stillt den Durst nicht an den Wassern, die ihre Lust waren.

Das sagt in bestimmt concreter Fassung der Schlusssatz. Auch Aegyptens Gemeinschaft wird nur Schande bringen über Israel, wie Assur sie gebracht. Auf Aegypten sah der Prophet schon Vs. 16. 18, und stets gilt die Stärke Pharaos und der Schutz unter dem Schatten Aegyptens Israel als Schmach, Jes. 30, 2—3. Denn, heisst es, Aegypten ist nichts, und ihr Helfen vergeblich, Jes. 30, 7. Man braucht deshalb nicht an ein sonderliches Bündniss wie Junius zu denken, das Manasseh oder Amon mit Aegypten gemacht, das in seiner Nichtigkeit Nechos Antwort an Josias, 2 Chron. 35, 21. erwiesen. Ebenso wenig ist die von Assur Judah gewordene Schmach auf Manasseh, 2 Chron. 33, 11, oder Ahas Jes. 7, 18 ff. zu beschränken. Beide stehen in der Allgemeinheit wie Vs. 18 als Typen aller Israel verlockenden Macht der Welt. Assur war jetzt einem Stärkeren erlegen; Aegyptens geheimnissvolle Gewalt droht noch immer Verderben, wie einst Assur es gedroht. Der Untergang des efraimitischen Reiches durch Assur reichte hin, seine Macht dem Bürger des Reiches Gottes als höchste Verderbensmacht zu fixiren. Nicht Geringeres drohet von Aegypten.

Vs. 37. Dass wir recht sahen, wenn wir bei Assur

an die Gefangenführung der zehn Stämme dachten, das zeigt die Ausführung des von Aegypten drohenden Gerichts. Auch versteht sich dadurch sogleich das גם מאת זה. גם — nicht nur, dass über Efraim das Gericht kam, noch einmal wird es kommen, auch über den Rest noch Israels, über Judahs Königreich; nicht Assur nur hat es vollziehen müssen, auch Aegypten ist seiner Gewalten Träger. Wäre מאת זה von bei dieser Stätte, wie Kimchi lehrte, gleich מזה, oder als wiese Jeremias hin auf den Tempel und Jerusalems stolze Feste, so verkündigte er, aus solcher Umgebung (vgl. מאתו 3, 1.) solle das treulose Volk ausziehen. Doch זה kann auch Aegypten sein, darauf Israel Vertrauen gesetzt. Meinte Schmieder das, so erklärte er תצאי doch nicht. Wie konnte Israel *ausgehen* von Aegypten? Sollten die Hülfe suchenden Boten das ganze Volk repräsentiren? Freilich, von einem Wege dorthin schien Vs. 36 zu sprechen, sprach Vs. 18. Aber der war doch nur ideal, und überdies war nicht das Hülfesuchen der Zweck, zu dem er verfolgt worden, sondern Lebenseinigung. Nicht, dass Aegypten die gesuchte Hülfe verweigert, wird dann Gegenstand der Scham sein, sondern die tiefe Trauer, welche die Hände auf das Haupt legen lässt (2 Sam. 13, 19.), gilt der Vernichtung des Daseins durch die Gerichte Gottes, die Aegypten vollstreckt. Aus seinem Bereiche, aus der Berührung (את) mit ihm geht zermalmt es hervor. Was das Handauflegen als Trauergestus will, das liegt in der Wortform וידיך על ראשך angedeutet. Die Hände sind *über* dem Haupte, sie wollen die Substanz des Trauernden zu Boden drücken, dass sie zum Staube werde, davon sie genommen. Das verzweifelnde Ringen der Hände über dem Kopf zeichnet den Vernichtungskampf.

War nun nicht eine Abführung *nach Aegypten* gerade die Aussicht, welche dem Volke hier eröffnet, sondern Gefangenführung in tiefster Trauer überhaupt, so ist uns der Satz כי מאס ה׳ במבטחיך verständlich. Verachtet hat Jehovah und dadurch dem Untergange preis gegeben, so dass keine Lebensmacht in ihnen und in ihrer Gemeinschaft, diejenigen, auf welche Israel Vertrauen setzte. Was kann dort es gewin-

nen? Vom Tode wird es nur Tod und Verderben ärndten. Hat bei den Mächten der Welt Israel das Leben gesucht, das seinen Durst stillen sollte, Jehovah hat diesem Leben geflucht, es ist Tod auf ewig.

Darum das Schlusswort: ולא תצליחי להם, du wirst in ihrer Gemeinschaft kein Heil und keinen Segen finden. להם macht sie zum Richtmass für Israel, in ihrer Weise, nach ihrem Einflusse, ihrer Haltung gemäss zu dir. Zu תצליחי bedarf es keiner Ergänzung wie דרכיך, *aut simile quid*, wie Clericus sagt, sondern die Substanz des Volkes selbst ist Object der ergrünen lassenden Lebensmacht. Instructiv dafür ist 2 Sam. 23, 5. So ist denn der Einbruch des Gerichtes über die Treulosigkeit vorbereitet.

5. 3, 1—5.

Wo Treue gebrochen auf Erden, da bleibt ein Riss, den keine Menschenhand mehr heilet, Vs. 1. Israel hat nicht einmal nur, auf allen Höhen hat es den Bund gebrochen mit seinem Gott, mit frecher Stirn hat es auf die Gelegenheit gelauert, treulos ihm den Rücken zu wenden, Vs. 2. Darum kam Noth und Elend über das gesunkene Geschlecht, Vs. 3, und gequält von der Angst dieses Jammers, wandte es sich zurück zu dem, den es verlassen, doch nicht, um sein zu bleiben, sondern nur, um befreit durch ihn von aller Noth aufs Neue und schwerer sich zu versündigen, Vs. 4—5.

KAPITEL III.

Vs. 1. Ein der Gedankenentwicklung fremdes Element wird von vielen Auslegern dadurch eingeschmuggelt, dass sie sich überreden, hier solle, wie Schmieder sagt, Jehovahs übergesetzliche, nicht widerrechtliche Gnade durch die Vergleichung in das hellste Licht treten. *Gericht* sprach 2, 37, *Gericht* spricht Vs. 2—3 aus, was will die Gnade in deren Mitte? Und wohin führte die Deutung? Dass ein Mann zu seinem Weibe sich zurückwende, wenn er sie entlassen, und sie eines andern geworden, das verbietet das Gesetz, Deut.

24, 1—4. Der Grund ist von dem Propheten klar angegeben, das Land würde dadurch entweiht werden. Wie so? Die Formel ist bekanntlich schon dem Gesetz nicht fremd. Auch das Blut, das unschuldig vergossen, entweihet das Land Num. 35, 33; es liegt von ihm berührt ungesühnt, von finsterer Nacht umhüllet, da. Der Raum, auf dem Israel seine Berufung realisiren soll, zu dem die Weihe des Herrn es führt, heisst ja Ex. 15, 13 die Aue der Heiligkeit Jehovahs, Israels Land ist heiliges Land, Sakh. 2, 12. Wie dürfte ein finsterer Geist den Lichtglanz, in dem es strahlet [ארץ צבי Dan. 11, 41. vgl. Jer. 3, 19.], trüben? Ehebruch ist solchen Geistes Zeugniss. Das geheimnissvolle Band der ehelichen Gemeinschaft schlingt ja Gottes Hauch um den Menschen. Wo es zerrissen wird, da waltet widergöttlicher, selbstischer Sinn, und der streitet mit den Weihen des verheissenen Erbes. Hier aber kommt der Ausblick auf das Preisgeben dieses Landes in die Gewalt der Heiden dazu, welches Folge der Verwerfung Israels vom Herrn. So weit stimmen wir den Auslegern zu. Aber nun, meint Jehovah wirklich: Du hast zwar mein Heiligthum oft und viel geschändet, dennoch kehre wieder, ich will dein Gott und Herr sein? Man sagt also. Da fragt sich denn: Wie kann Gott gegen sein eigenes Gesetz handeln? Es blieb nur eine Ausflucht, wie Calvin sie in den Worten befasst: *Sed solutio est in promptu, nempe quantum attinet ad ius humanae societatis, non potuisse aliud remedium dari, nisi ut ea illis licentia daretur, quasi deus foveret ipsorum levitatem et inconstantiam. Oportuit igitur mulctari viros nimium morosos et iniquos, ne scil. postea ius ullum haberent repetendae uxoris, quam dimiserant. Deus ergo voluit ipse quoque interponere ius illud divortii, ne vir, qui uxorem suam eiecerit, posset iterum ad se recipere. Atqui diversa est in Deo ratio. Non mirum est igitur, cur hanc potestatem sibi vindicet, ut reconciliet se Iudaeis, modo resipiscant.* Damit löst sich indess die Frage nicht, aber wir bedürfen ihrer überhaupt auch gar nicht. Jehovah meint das nicht. Er meint vielmehr: die Scheidung habt ihr vollzogen, ein für alle Mal. Auf Erden trennt die Scheidung Mann und Weib für immer. Israel hat

nicht *einmal*, es hat *wieder* und *wieder* die Ehe gebrochen, wie sollte eine Erneuerung des Bundes da möglich sein? Nein, ob auch flehend Israel die Hände zum Herrn ausstreckt, er hört sein Rufen nicht! Jes. 1, 15.

Gehen wir davon aus, so haben wir vor Allem mit dem לאמר uns zurecht zu finden. Was schon Calvin mit der Uebertragung *par maniere de dire* wollte, das hat die neuere Grammatik durch Ergänzung von היה gewonnen, oder dem *Verbum finitum* (Ges. Lehrgeb. S. 786): *dicendo dicunt* d. i. des Hieronymus *Vulgo dicitur*. Allein dann würde immer an מאס 2, 37 anzuknüpfen sein, und man muss gestehen, dass der Inhalt des dem לאמר Folgenden gerade dazu nicht harmonirt. Wir denken deshalb an jenen Gebrauch des sinndeutenden לאמר Sakh. 1, 7. Gen. 18, 13.[1] Dann fassen die Verse den Inhalt der ganzen früheren Rede dahin zusammen: Summa — die Zeit der treuen Minne (2, 1—3.) ist vorüber, die Ehe gebrochen auf immer, Gerichte verschlingen dich, unerbittlich, unversöhnt. Die LXX und das Targum konnten darum das Wort selbst ganz übergehen, und Coccejus vgl. 2 Chron. 19, 2 das Schwere und Unsägliche des Gedankens dadurch markirt finden.

In den das Gesetz umschreibenden Worten achten wir auf die Emphasen, ישלח ist das Wegtreiben mit Gewalt nach שלח Geschoss, הלכה das ganz sich von ihm Scheiden, das Hingehen ohne Wiederkehr, Hi. 6, 17, מאתו die Trennung der einstigen Gemeinschaft, welche aus dem gegenseitigen sich zu einander Neigen ihren Bestand hatte, Gen. 4, 1, היתה das Schliessen einer neuen Lebensgemeinschaft, das Wesen in einer andern Lebenssphäre, vgl. היה 1, 4. 2, 1. So ist es der tiefste Riss, der hier bezeichnet ist, die nicht wieder herzustellende Trennung.

Daran knüpft sich die Frage: Wird der Mann da sich wenden und, noch einmal ihr nachgehend, das Weib sich gewinnen wollen? Und, wenn er es wollte, hiesse das nicht schän-

---

[1] Wenn Hitzig erklärt: indem ich meine (vgl. 2 Sam. 3, 12. 5, 6. 1 Sam. 27, 11. Gen. 18, 13.), nämlich — so sieht man nur nicht, wie er angeknüpft.

den den geweihten Boden? In הארץ החיא liegt, wenn wir 19, 11—12. vergleichen, ein ironischer Hinblick auf das durch Israels Frevel so entweihete Land, das doch heilig sein sollte.

Ein Fall gebrochener Ehe zerreisst das Band so ganz. Aber Israel ist nicht allein zur Hure geworden, sie hat sich oft und viel vergangen, zahllos sind ihre Buhlen, vgl. 2, 28, die Männer (Hos. 3, 1.), welche Gegenstand ihrer ehebrecherischen Gelüste, זנה eben deswegen wie Ez. 16, 28. mit dem nächsten Object verbunden. Fährt nun die Rede fort: ושוב אלי נ׳ ה׳, so würde das „kehre wieder“ als Imperativ den schroffsten Gegensatz gegen jene Vordersätze bilden, den das Folgende motiviren müsste. Dem aber ist nicht also, und die Rede selbst böte wenig Congruenz. הישוב gilt ja dem *Manne*, ושוב kann nicht dem Manne, also ohne Bild Jehovah, sondern müsste Israel dem treulosen Weibe gelten. Von dem spricht weder das Gesetz so, noch begreift sich, warum es nicht femininisch ושובי angeredet. Der Typus des Volkes liegt freilich darin verborgen, vgl. Vs. 5 und 12, aber, wo es sich um Ehe handelt, fühlt Jedermann, dass damit nicht geholfen. Die Vergleichung von הלוך 2, 1. würde ebenso wohl die Form irgendwie rechtfertigen, aber das sachliche Bedenken nicht heben. Dagegen ist der Infinitiv ganz wohl begründet: und da — Rückkehr zu mir? da meinst du, an Rückkehr denken zu dürfen? wähnst, dass ich bereit stehen werde, dich Treulose wieder aufzunehmen? Nein, nicht also; Verwerfung von meinem Angesicht, das ist dein Loos.

Vs. 2. Der so präcis vorangestellte Gegensatz führt sich näher aus. Wie treulos ist Israel gewesen! Es richte sich selbst. Die Augen soll es erheben auf die Orte seiner Frevel. Auf die Höhen werden sie gewiesen. Sie heissen שפים, kahle, baumlose Höhen, weil da oben den Blick nichts behindert, die offene *Stätte* des Frevels bezeugt den offenkundigen Frevel. Die Götzenheiligthümer auf den Bergesspitzen deutet Kimchi richtig an. Sie bedecken alle Hügel des Landes. Wo ist eine Stätte, die davon frei? Und dann gewinnt Calvin's Bemerkung doppeltes Gewicht: *eo etiam magis execrabilis erat eorum impietas, quod ita prodibant in lucem apertam,*

imo quod procul adspici vellent sua flagitia, quasi conscenderent aliquod theatrum. Für das obscöne שגל lesen die Masorethen hier wie überall (Deut. 28, 30.) שכב. Das Bild selbst ist uns aus 2, 20. 23. her bekannt.

Doch die Rede des Herrn ist zermalmender. Israel hat mit Gier nach seinen Buhlen ausgesehen, auf sie mit Eifer gelauert. Wegwerfend das ישבת להם, *sedisti servitura libidini illorum, quandocumque vellent* (Seb. Schmidt). An den *Strassen* wartet die Hure der Buhlen (רעים Vs. 1), wie schon Gen. 38, 14. und dann Ez. 16, 25. Spr. 7, 12. bezeugen, äusserlich naturgemäss, aber auch sonst bedeutsam, wenn wir דרך גבר בעלמה Spr. 30, 19. im Auge behalten, worin der Weise des alten Bundes ein ihm undurchdringliches Geheimniss sah.

Das Bild der Vergleichung steigert die Strenge des Vorwurfs. Welcher Durst nach fremden Brunnen, die kein Lebenswasser bieten! Sie lauern wie die Araber, die räuberischen Beduinen, die den Karwanen nachstehen. Dieser Ruf dem Alterthum nach Diod. Sic. II. c. 48. und Plinius hist. nat. VI c. 28, Strabo XVI p. 747. so bekannt wie der Gegenwart. Aber במדבר giebt doch noch einen andern Zug als das Räuberleben. *Quasi non haberes domum, quemadmodum Arabes, in tentoriis habitantes, qui in deserto semper manent nec domos ingrediuntur* — meint Seb. Schmidt. Freilich — Israel hatte sein Vaterhaus, das Haus seines Gottes, da ihm Ruhe winkte. Darum ist die verlassene Krähe (κορώνη ἠρημωμένη), der Rabe des Abschieds, wie die Araber selbst sagen, nicht so übel von den LXX substituirt. Doch werden wir an die entfesselte Wildheit und die rohe Lust der Söhne der Wüste nach 2, 24. zugleich mit zu denken haben.

Das ist nicht der Geist, der über die Auen der Heiligkeit Jehovahs weht. — Abfall von ihm, buhlerische Lust an der Welt Götzen, boshaftes Knicken der eigenen, sittlichen Lebenskraft, das Alles entweihet das heilige Land, und es schreiet auf gegen das Unrecht, das es leiden soll, Rache zum Himmel.

Vs. 3. Und sie ist nicht ausgeblieben. Ein bindendes Gebot hielt die Regenschauer, die das Land befruchtenden,

zurück am Himmel, sie blieben ihm versagt (וימנעו). Es ist das aus der Vorstellung geflossen, welche dem Schmerzensrufe in der Todtenklage Davids auf Saul und Jonathan zu Grunde liegt: Berge in Gilboa, nicht Thau und nicht Regen über euch, und ihr Opfergefilde! Denn dort ward geschändet ein Heldenschild, der Schild Sauls, ohne Salbung mit dem Oel! 2 Sam. 1, 21. Sie ist's, die in den Liedern der altarabischen Helden so oft wunderbar ergreifend wiederklingt.[1] Hier giebt sich uns die Lösung der Vorstellung. Nur Zwang kann das רבבים, weil es dem Spätregen (מלקוש) zur Seite steht, zum Frühregen machen. Dieser heisst sonst bekanntlich מורה oder יורה. Das Ausbleiben der Regengüsse vor und nach der Aerndte war vor Alters (Deut. 11, 14 ff. Jo. 2, 23) und ist noch heute (vgl. Tobler, Denkbl. aus Jerusalem S. 19 f.) der Grund der höchsten Unfruchtbarkeit. So ist denn des Regens wohlthätige Kraft im *Allgemeinen* zuerst gezeichnet, seine *Fülle*. Abarbanel schied wohl nicht richtig, wenn er in רבבים den Octoberregen sah, weil er viel Wasser gebe (מים רבים), gegenüber dem Märzregen. Vielmehr die Dürre wird durch die reichen Regenströme erquickt, hat ihre bitterste Qual, wo *sie* ausbleiben. Der Spätregen ist dann der ersehnte, und bei seinem Mangel alle Hoffnung auf irgend welchen Aerndtesegen dahin. Dieser ist es, der durch die Drohung abgeschnitten wird, welche beide dem Volke wehrte. vgl. 1 Kön. 18, 5 ff. In לא היה liegt eben der Mangel dieser segnenden Befruchtung befasst. Er stand wohl in den Wolken am Himmel, fiel aber nicht hernieder. Malerisch also hinweisend auf das Spähen nach der Regen spendenden Wolke, das dem Orient ja sprüchwörtlich.[2]

Aber was hat die Züchtigung gewirkt? An Israel ist sie

[1] Man erinnere sich nur der Verse des Abu firâs in Abulfeda's Annalen II. S. 496, und der Worte in Rückert's Hamâsa I. S. 377: Dem Boden sei Weh um das, was er hat bedecket. Andere Stellen sind gesammelt: Die Wasser des Lebens S. 76 f.

[2] Gefeiert vor Allen ist die Darstellung des Amrilkeis, Moall. Vs. 68—71, wo ähnliche Stellen von Hengstenberg zusammen getragen worden. Vgl. auch Rückert's Hamâsa II. S. 78. 326.

verloren, schamlos hat es sich schänden lassen, bis es auf immer dahin ist. Die Worte erklären sich selbst. Die Hurenstirn ist die freche Bezeigung der inneren Lebenstriebe, welche ohne Scheu das Schmachvollste auf sich nimmt — die *Stirn* als Träger der Lebensäusserung. In dieser Weise erscheint sie auch, wo das hohepriesterliche Diadem ihr zugetheilt wird, Ex. 28, 36 ff. In ihr tritt das Haupt zusammengefasst hervor, um sich in seiner Wesensmacht zu bethätigen. Diese Frechheit hatte Bestand (היה), die zeigte sich in ihrem Wesen, wirkte und schaffte Israel sein Geschick. Ihre Darlebung drückt sich in dem מאנת הכלם aus, und dies auf das Verwerflichste, da es also kein Sündigen im taumelnden Rausche der Lust gewesen (בשגגה heisst es das Gesetz), sondern mit frecher Absichtlichkeit, ביד רמה. Israel *wollte* nicht zur Weihe Gottes kehren.

Vs. 4. Aber ja, hat es denn da sich nicht zu ihm gewandt mit dem Flehen um Hülfe? Als es vergehen musste in der bittern Noth des Lebens, da rief es schmeichelnd ihm. Aber seines Zornes Qualen wollt' es nicht tragen, wollte im Bunde mit ihm stehen und selig sein, ohne dass es sein Leben bereitet hätte für diese seine Gnade. Den Sinn erkannte schon Abarbanel, wenn er sagt: Zwar hast du dich zu mir bekehrt, aber heuchlerisch und in Lüge. Die Zeit, von der ab diese Umkehr statt hatte, wird durch מעתה nicht näher bestimmt. Es ist die Zeit, da die mangelnden Wasser des Himmels die Erde vergehen liessen. Zu Fixirungen, wie die von C. B. Michaelis, dass das zwölfte Jahr des Josias [vgl. 1, 2.] gemeint, wo der Götzenkultus abgestellt nach 2 Kön. 22, 2—3. 2 Chron. 34, 3, ist kein Grund, wiewohl ebenso natürlich, wie historisch beglaubigt ist, dass auch damals keine volle Umkehr zum Herrn statt hatte, 2 Chron. 34, 8—32. Die Natur der Strafe ist zu allgemein, um eine bestimmte Zeit zu constatiren. Daher ist die allgemeine Beziehung auf die immer sich wiederholende Erfahrung massgebend für den Siun. Also durch die Noth gebeugt hast du mir zugerufen. Die Form der Rede ist apodiktisch, und wenn Kimchi meinte, der Herr sage, von der Zeit ab, da er den Regen dem

Volke vorenthalten, *hätte es also sagen sollen*, so streitet dagegen קראתי. Man sieht das am besten aus der Deutung von Pagninus: *Nonne ex hoc tempore vocabis me h. e. debebis seu deberes me vocare?* Wenn aber Jarchi optativisch es nahm, so passt wieder הלוא dazu gar nicht. Es ist dann קראתי zweite Person, wie דברתי Vs. 5, nach der masorethischen Note יתיר י׳.

Vater nennt es Gott, den Fels, der es gezeugt, Deut. 32, 5, in dem es lebt und webt und ist. Das ist Gegensatz gegen das einstige Thun, 2, 27. Aber der Begriff bestimmt sich näher in אלוף נערי, der, den ich als Gatte in meiner Jugend geliebt [Spr. 2, 17.], zurücksehend auf 2, 2. Für den Wortsinn ist nicht vom *Führen* auszugehen, sondern nach الف Umgang haben, الوف vertraut ist durch אלוף die innige Verknüpfung der Lebenskreise bezeichnet. Der Bund für Ewigkeiten geschlossen bezeugt darin seine Wirkung.

Vs. 5. Indem das Volk an das Bekenntniss die Frage knüpft, ob denn der Herr für immer zürnen wolle, liegt der dritten Person an Stelle der Anrede Vs. 4. das Subject אב und אלוף zu Grunde, und der, der mir *Vater* und *Gatte, der* sollte *nicht vergeben* und wieder gnädig sein? — Es hat sich abgewandt von seinen Götzen zurück zu ihm, sollte nicht auch er sich wenden zu seinem Volk? Sakh. 1, 4. Zu ינטור und ישמר ist nicht אף beliebig zu ergänzen, oder נקם vgl. Ps. 103, 9, sondern es ist das so temperirte Subject Object dazu. Wenn נטר. Hohel. 1, 6. 8, 11—12. das Bewahren des Weingartens, das Schirmen und Schützen also, so sieht das auf die Sorgfalt, mit der der Erzürnte jedem mildernden Gefühle den Zugang in sein Inneres wehrt. Wir werden also sagen: Will er denn unverrückt *derselbe* bleiben?

Aber es ist Hohn gegen den Heiligen, der also redet. Siehe, sagt der Herr, du hast gesprochen, und da thust du die Frevel. Natürlich sieht das Sprechen nicht auf die Erklärung 2, 31, sondern meint die süssliche Rede zu dem Gott der Rache. Die Zeitformen wollen entweder die Nähe der verschiedenen Bezeigungen der Zeit nach andeuten, oder den Gegensatz, dass das Volk zwar so geredet, aber ganz Ande-

res gethan. — Indem dies Thun determinirt auftritt, הרעות, erweist es sich als Zusammenfassung aller Aeusserungen des treulosen und gottentfremdeten Sinnes. — Das aber ist nichts Geringes in den Augen des Herrn, es gilt *Ueberwindung.* Israel hat es vermocht. ותוכל als masculine Form geht vgl. Ez. 22, 4. vielleicht von diesem Gedanken an die Stärke aus, die Israel damit bezeigt. Schwerlich meint aber das Wort, was ihm das Targum unterlegt, וְאַסְגֵּית, du hast das Böse gemehrt, da das nicht im Laute liegt, sondern vielmehr, was Luther wiedergiebt: und lässest dir nicht steuern, oder Seb. Schmidt: *quantumcumque ego dehortatus sum, tuus tamen sensus praevaluit, ut faceres mala.* Kein Gesetz band dich, abzustehen (Calvin), du thatest, was irgend darin du leisten konntest (Clarius). Wollte man ותוכל für dritte Person nehmen, so berief Hensler sich wegen der Enallage des Numerus zwar auf 48, 41. 51, 56, um es mit הרעות zu verbinden. Allein ein Sinn wäre doch dann nur zu gewinnen, wenn die Form als Hofal von כול anzusehen, wie Gaab sie erklärt: das Mass ihrer Sünden ist voll, bald wird die Strafe folgen. Doch ist das zugestandenermassen weder hebräisch, noch deutsch aus dem Wortlaut zu gewinnen.

Von dem ursprünglichen Verhältniss seliger Brautgemeinschaft ist des Propheten Rede ausgegangen, er hat die Treulosigkeit des Volkes durchgeführt durch alle Formen ihrer Erscheinung. Das Wort, darin sie sich abschliesst, ist ein vollgewichtiges und richtet das Volk auf immer, vgl. 2, 25.

Blicken wir zurück auf den Verlauf der Rede, so pflegt die historische Kritik hier, wie bei jedem anderen einzelnen Abschnitt der Weissagung, nach Indicien zu fragen, in welche Zeit der prophetischen Wirksamkeit des Jeremias die Rede gehöre. Solcher Indicien sind keine vorhanden, da das Ganze so durchaus allgemein gehalten, dass es zu jeder Zeit passen würde, in die wir es setzen wollten. Zwar meinten Manche, die Erwähnung von Aegypten Vs. 16. 18. 36. als der Macht, auf welche Israel sein Vertrauen setze, spreche dafür,

dass unter Josias, wo die Aegypter Judah feindlich gegenüber standen, 2 Kön. 23, 29, der Prophet so nicht habe reden können. Doch haben Andere gerade diese Feindschaft als Ausfluss unserer Rede angesehen, und, da es an historischen Zeugnissen dafür sonst fehlt, aus der unter Psammetich erblühenden Macht Aegyptens den Schluss gezogen, dass bis zu dem achtzehnten Jahre des Josias hin der Wunsch, ihm sich enger zu verbinden, mag rege gewesen sein. Aber wenn auf *solche* Vermuthungen hin *solche* kritische Schlüsse gewagt werden, was soll da noch als Kriterium der Wahrheit gelten? Wahr ist es, wenn dies Wort des Jeremias Weissagungen eröffnet, so könnte das die Annahme empfehlen, es sei seine erste Rede an das Volk, also im dreizehnten Jahre des Josias gesprochen. Aber hat man sich einmal überzeugt, dass die Sammlung der Weissagungen gar nicht von chronologischer Ordnung beherrscht ist, dass vielmehr ein das ganze Wirken des Propheten abschattendes Buch hier vorliegt, nach idealen Gesichtspunkten gegliedert, so ist die allgemeine Richtung des israelitischen Lebens, wie sie dem Jeremias während seiner prophetischen Thätigkeit vor Augen lag, die Richtung, statt auf des Herrn Hand vom Himmel droben auch in der letzten Stunde noch auf die Macht der Welt auszuschauen, in dieser Erwähnung des Vertrauens auf Aegypten zu sehen, und dann daran festzuhalten, dass gar nicht *also* von dem Seher vor dem Volk gesprochene Worte hier geboten werden, sondern vieler oft wiederholter Reden Quintessenz. Damit aber fällt die Bemühung von selbst hinweg, einen bestimmten Zeitpunkt für den *Vortrag*[1] zu fixiren. Doch vielleicht meint Mancher, es sei eben das die wahre Kunst des Auslegers, Tag und Stunde, wenn nun auch nicht mehr für die gehaltene *Rede*, so doch für die Conception der Worte, welche vorliegen, zu eruiren, die Abfassungszeit durch alle möglichen Combinationen festzustellen. Wir überlassen gern denjenigen, denen die Schriftauslegung keine anderen Auf-

---

[1] Als solchen disponirt das Wort Kemmerich, *Eloquentia Jer. per anal. rhet. Orat. c. II exh. ob ocul. pos.* Leipzig 1703.

gaben mehr entgegenbringt, die Lust, ihren Scharfsinn daran zu üben und zu erproben, sind indess der Meinung, dass eben, weil der Prophet selbst die Zeitangabe nicht gegeben, auch keine bestimmte Epoche seines Wirkens die Stamina für diese Verkündung bot. Sie fasst zusammen, was der prophetische Beruf den Jeremias zu sagen gedrängt über des Volkes Treulosigkeit gegen den Herrn, seinen Gott.

Zweite Weissagung.

DER RUF ZUR BUSSE.

3, 6—4, 4.

Treulos hat Israel seinen Gott verlassen, hat in brünstiger Lust sich in die Schmach des bittersten Elends gestürzt. Aber Jehovah will sein Volk noch nicht lassen. Kehret wieder, ihr abtrünnigen Kinder, ruft seine erbarmende Liebe den elend Gefallenen zu. Des Propheten Wort knüpft an den Untergang an, welcher bereits den einen Theil des Bundesvolkes verschlungen hat. Das Reich der zehn Stämme ist in die Gefangenschaft geführt worden, und hat dort den Lohn seiner Thaten gefunden. Sollte denn für Judah dies Geschick Israels keine Warnung gewesen sein? Zur Zeit, als der fromme Sinn des Josias mit der Wiederherstellung der Rechte Jehovahs in seinem Volke auch die Gemeinschaft der Trümmer alter theokratischer Herrlichkeit in den beiden Reichen wieder gründen wollte, (2 Chron. 34, 33. 35, 18), lag es nahe, dass Judah an Israels Loos bemerken lernte, welches Loos auch ihm bevorstehe, wenn es nicht lassen wollte von der treulosen Ausschweifung zu den Gottesmächten, deren Dienst Verderben bringen musste. Noch immer stehen die Knechte Gottes wie dort Samuel 1 Sam. 12, 20—22. vor dem Volke und rufen ihm die Mahnung zu: „Fürchtet euch nicht, ihr habt zwar das Uebel alles gethan, doch weichet nicht hinter dem Herrn ab, sondern dienet dem Herrn von

ganzem Herzen, der Herr verlässet sein Volk nicht um seines grossen Namens willen. Denn der Herr hat angefangen, euch sich selbst zum Volk zu machen.“ Was er damals angefangen, führt er jetzt herrlich hinaus. Da schon am Rande des Abgrunds die Elenden dahin taumeln, ruft sie die Prophetenstimme zurück, ob noch sie sich wenden und die Arme ausstrecken nach der Hülfe, die der Gott des Lebens bietet in seinem heiligen Gesetz. So tritt Jeremias hinaus unter das Volk und, den Blick geheftet auf die traurige Verblendung der treulos Weichenden, ruft er ihnen zu:

Da sprach Jehovah zu mir in den Tagen Josias, des Königs: 6
Hast du gesehen, was voll Abtrünnigkeit Israel gethan hat? Sie ging auf jeden hohen Berg und unter jeden grünen Baum hin, und hurete daselbst. Doch ich sprach: Nachdem sie alles dies gethan, wird 7 zu mir sie wiederkehren. Aber sie ist nicht wiedergekehrt. Und das sieht treulos ihre Schwester Judah an! Und ich sahe es. Denn um 8 deswillen gerade, weil so oft die Ehe gebrochen voll Abtrünnigkeit Israel, hab' ich sie verstossen, und gab da an sie ihren Scheidebrief. Und doch hat treulos Judah sich nicht gefürchtet, ihre Schwester, sondern ging hin und hurete gleichfalls. Und ist geschehen, vom Lärm ihrer 9 Hurerei, da traf Entweihung das Land, und sie trieb so Ehebruch mit dem Stein und mit dem Holze. Und trotz alle dem ist zu mir sie nicht 10 wiedergekehrt, treulos, ihre Schwester Judah, mit ihrem ganzen Herzen, sondern mit Lüge, Spruch Jehovahs.

Und Jehovah sprach zu mir: Gerecht in ihrer Seele ist voll Ab- 11 trünnigkeit Israel vor Judah, treulos. Mache dich auf und rufe solche 12 Worte gen Norden und sprich: Kehre wieder, Israel voll Abtrünnigkeit, Spruch Jehovahs. Ich lasse meinen Blick nicht fallen von euch, weil voll Huld ich, Spruch Jehovahs, ich trage nicht nach in Ewigkeit. Nur erkenne deine Schuld! Denn an Jehovah, deinem 13 Gott, hast du gefrevelt und hast deine Wege ausschweifen lassen zu den Fremden unter jeglichem grünen Baum, und auf meine Stimme habt ihr nicht gehört, Spruch Jehovahs. — Kehret wie- 14 der, abtrünnige Kinder, Spruch Jehovahs. Denn ich bin euer Gebieter und habe euch genommen, einen aus einer Stadt und zwei aus einem Geschlecht, und euch nach Zion gebracht. Und ich habe euch 15 Hirten gegeben nach meinem Herzen, und die euch geweidet mit Einsicht und Klugheit. Und ist geschehen, da ihr euch mehret und 16 fruchtbar geworden auf der Erde, in den Tagen, Spruch Jehovahs, werden sie nicht mehr sprechen von der Lade des Bundes Jehovahs, und sie wird nicht mehr in den Sinn kommen, und sie werden an sie nicht mehr gedenken, und werden nicht mehr sie aufsuchen, und wird

17 nimmer wieder gemacht werden. In der Zeit werden sie Jerusalem Thron Jehovahs rufen, und haben gesammelt zu ihr sich alle Nationen dem Namen Jehovahs, *Jerusalem*, und wandeln nicht mehr dem Starrsinn ihres Herzens nach, des bösen.

18 In den Tagen werden sie wandeln, das Haus Judahs neben dem Hause Israels, und kommen zusammen aus des Nordens Lande in 19 das Land, das ich ihren Vätern zum Erbe angewiesen. Und ich habe gesprochen: Wie will ich unter die Kinder dich stellen und dir geben ein Land voll Lieblichkeit, ein Erbe voll Herrlichkeit von Heeren von Nationen! Da sprach ich: Mein Vater werden sie mir 20 rufen und von mir weg sich nicht kehren. Fürwahr, treulos ging das Weib von ihrem Buhlen, also wurdet treulos ihr an mir, Haus Israels, 21 Spruch Jehovahs. Horch, laut über den Höhen lässt sich's hören, das Weinen voll Flehen der Kinder Israels. Denn sie haben ihren Weg ver-22 kehrt, vergessen Jehovah, ihren Gott. Kehret wieder, abtrünnige Kinder, ich will heilen eure Abtrünnigkeiten. — „Siehe da kommen wir zu 23 dir. Denn du bist Jehovah, unser Gott. Fürwahr, der Lüge von Hügeln Getümmel, Berge, fürwahr bei Jehovah, unserm Gott, 24 ist Israels Hülfe. Aber die Schande hat die Arbeit unserer Väter gefressen von unserer Jugend an, ihr Kleinvieh und ihr Rindvieh, ihre 25 Söhne und ihre Töchter. Wir mögen liegen in unserer Schande, und es deckt uns unsere Schmach. Denn an Jehovah, unserm Gott, haben wir gesündigt, wir und unsere Väter von unsrer Jugend an und bis auf diesen Tag, und haben nicht gehört auf die Stimme Jehovahs, unseres Gottes.“

4,1 Wenn du umkehrst, Israel, Spruch Jehovahs, zu mir kehrst du um, und wenn du deine Scheusale wegthust von meinem Angesicht, 2 dann wirst du nicht flüchtig sein, und du schwurst: So wahr Jehovah lebt! mit Wahrheit, mit Recht und mit Gerechtigkeit, und es 3 segnen sich mit ihm Nationen und rühmen sich sein. Denn also hat gesprochen Jehovah zum Mann von Judah und zu Jerusalem: Brechet 4 euch Neubruch, und werfet die Saat nicht zu den Dornen hin. Lasst euch Jehovah beschneiden und thuet ab die Vorhäute eures Herzens, Mann von Judah und Jerusalems Bewohner, damit nicht ausgehe wie Feuer mein Grimm und brennt unauslöschlich — um der Bosheit willen eurer Handlungen.

Die Rede des Propheten bewegt sich warnend um das leuchtende Heil, welches den Treulosen noch winket, wenn zum Herrn sie zurückkehren. Das Beispiel Israels, das gerichtet von der Rache des heiligen Gottes seinen Feinden erlegen, hat Judah nicht gewarnt, nicht bewegt, mit ganzem, vollem Herzen dem zu dienen, der die Güter der Verheissung

nur dem heiligen Volke spendet. Vs. 6—10. Darum spricht jetzt er sie dem gerichteten Israel zu, und zeichnet damit auch Judah den Weg, dass es wie Israel erst den bittern Kelch der Leiden leeren müsse, ehe ihm das Heil der Vollendung werden kann. Vs. 11—17. Dass Jerusalem werde, wozu der Herr es bestimmt hat, müssen Alle die Schmach ihrer Treulosigkeit erkennen und nur bei *dem* Hülfe suchen, der allein sie zu gewähren vermag. Vs. 18—25. Zu ihm sich wenden, alles Alte abthun und leben nur in ihm, das bietet auch jetzt noch die Rettung den Elenden dar, 4, 1—4.

Fragte man nach wahrnehmbaren Andeutungen für die Zeit der Abfassung dieser Weissagung, so war die allgemeine Bestimmung der Tage des Josias den Auslegern nicht ausreichend. Allerdings setzt der Inhalt das Werk der Reformation des Königs als vollendet voraus, die Erneuerung des Bundes, die den Treubruch Israels überwinden sollte. 2 Kön. 23, 1—3. Und daraus hat man die Zeit bald nach dieser Feierlichkeit gewonnen, wo es klar zu Tage gekommen, dass Viele nicht mit ganzem Herzen sich zu Gott bekehrt, das Gesetz nur um des Scheines willen und der Güter, die es dem Gehorsam bietet, auf sich haben wirken lassen. Wir dürfen aber eben sowohl die allgemein gehaltene Rede selbst, als die ausdrückliche Angabe einer längeren Zeit [בימי י׳] in's Auge fassen, um das Fruchtlose solcher Bestimmungen klar zu erkennen. Was den *Gegenstand der Rede* bildet, muss darum nicht auch deren Tag und Stunde zeichnen, wenn anders ihm nicht ephemere Bedeutung nur innewohnt.

1. Das Beispiel Israels.

Vs. 6—10.

Auf zur Busse will der Herr sein treulos Volk noch rufen. Er stellt Judah das Beispiel Israels vor die Augen, seine Verirrungen und seinen Götzendienst Vs. 6—7, sein hartnäckiges Beharren darin und dessen Strafe Vs. 8. Aber dies Beispiel hat Judah nicht gebessert. Vs. 9—10.

Vs. 6. Der sachliche Anschluss dieser zweiten Weissagung an die frühere ist durch ויאמר angedeutet. Der Ruf zur Busse erscheint als unmittelbar gebotene Folge des offenkundig vorliegenden Treubruchs. Wenn nun die *Tage des Josias* als Zeit der Empfängniss des Gotteswortes angegeben, so bedarf es nach den früher in Bezug auf die prophetischen Ueberschriften gegebenen Andeutungen keines näheren Nachweises mehr, dass eben diese Zeit jenem Ruf zur Busse die geeigneten Stamina geboten. Wie so? Mich dünkt, darauf hat Chalmers [1] treffend hingewiesen, wenn er bemerkt: *The idolatry of Judah sank down to the image-worship of wood and stone. It would seem us if Judah had outdone the provocations of Israel, by superadding the guilt of hypocrisy to that of rebellion.* Josias sollte *Heilung* bieten dem elenden, zerschlagenen Volke, dem Volk, das der abgöttischen Befleckung so voll, und darum ein so trübes Loos vor sich sah. Wie aber wäre ihm Heilung möglich gewesen, wenn es nicht reuig und büssend zurückkehrte zu seinem Gott? wenn nicht ein neues Leben es begonnen? Der König rief die Geschlechter alle zum Heil. Doch wie die Geschichte es lehrt, dass mit wahrhafter Sinnesänderung nur Wenige seinem Rufe gefolgt, so muss auch der Prophet dem Einwurf seiner Hörer entgegentreten, dass jetzt ja Judah wieder des Herrn geworden, dass die Altäre der Götzen gestürzt, der König das Land gereinigt habe. Wohl, sagt er, äusserlich ist's so, aber alles das Heuchelschein, innen nur das alte Verderben. Gerade darin fand Chrysostomus ein grösseres Unrecht, *ὅτι οὐδὲ ἄρχοντα ἔχοντες ἐπιμελούμενον αὐτῶν βελτίους ἐγένοντο.*

Man mag fragen, warum Josias hier *König* genannt. Es ist nicht מלך יהודה wie 1, 2, sondern המלך gesagt, also das *Königthum* urgirt. Nehmen wir das mit der allgemeinen Zeit-

---

[1] Wir mögen es uns nicht versagen, bei dieser Gelegenheit die Freunde einer *wirklich* praktischen Schriftauslegung auf des edlen Schotten *Daily Scripture Readings* in den *Posthumous Works* edited by The Rev. William Hanna. Edinburgh 1848. Vol. III. aufmerksam zu machen. Zu Jeremias sind die zwar kurzen, aber höchst lichtvollen Bemerkungen S. 341—426.

bestimmung בימי יאשיהו zusammen, so ergiebt sich zweifellos dies (Victor), dass die Regirung des Josias Substrat der weissagenden Worte ist, das, was als König er gewirkt in dem Volke. Damit fällt auch jeder Grund zu einer Fixirung von bestimmteren Daten. Die ganze Zeit seiner Herrschaft war ein Ruf zur Busse.

An den Propheten wendet sich die Gottesstimme. „Hast du gesehen, fragt Jehovah, was sie gethan hat, voll Abtrünnigkeit Israel?“ Es fällt auf, wie das *Sehen* hier urgirt ist. Zuerst vom Propheten (vgl. 1, 11. 13.), dann weiter, dass Judah wohl es sehe, wie Israel dem Ruf zum Herrn nicht Folge geleistet, Vs. 7, und endlich, dass Jehovah es *sah*, und deshalb Israel gerichtet ward, ohne dass Judah treuer gewesen, Vs. 8. Das Offenkundige der Thatsachen wird dadurch festgestellt. Israels Beispiel hätte Judah warnen sollen, ziehen auf seines Gottes Wegen. Der Prophet steht als Vertreter des treulosen Volkes von der einen Seite, als Träger der richtenden Gottesstimme von der anderen da.

Ein sündiges Geschlecht war Israel — das Zehnstämmereich, als Judahs bereits gerichtete Schwester. Dem Namen geht die Bezeichnung משבה voraus [*in order the more forcibly to give prominence to the evil* (Henderson)], die Vs. 8 und 12 wiederkehrt und durch die Anwendung auf Judah Vs. 11 sich deutet, wo Jehovah sagt: Sie hat sich nicht zu mir zurück gewandt. Die abstracte Form ist nicht schlechthin mit Jarchi für שׁוֹבֵבָה zu nehmen, die von Gott abtrünnige, wie שובבים Vs. 14. 22 es erklärend steht. Sonst könnte ja Vs. 22 nicht das משובתיכם neben diesem Participium stehen. Man ist überhaupt im Allgemeinen zu schnell damit, die Abstracta im Hebräischen concret zu fassen. Instructiv ist besonders Jes. 3, 25, wo מתיך בחרב יפלו keineswegs dasselbe ist, wie וגבורתך במלחמה, die einzelnen Männer fielen durch das Schwerdt, die Heldenkraft im Kampfe. Auch hier ist die Abtrünnigkeit Anlass zu dem sündenvollen Gebaren Israels, und die formell unverbundenen Begriffe deuten ihr sich gegenseitig Decken an, das ganz in Treulosigkeit versunkene Israel. Und diese spricht in ihrem Wandel sich aus. הלכה

היא sie war gehend, gewohnt zu gehen damals, als sie noch ungestraft von Gott sich wandte. Die Stätten ihrer Schmach werden ganz so geschildert, wie 2, 20 Judahs Lust, damit diesem die Ahnung aufgehe von dem gleichen Schicksal. Die altkatholische Deutung derselben, die schon Hieronymus bietet, sieht in den Bergen den Stolz und den weltlichen Prunk, in dem süssen Baumschatten die Wohllüste der Erde, und Origenes urgirt die Unfruchtbarkeit des Holzes: *ἐξ ἀκάρπων γὰρ τὰ ἄλση δένδρων, τέρψεως χάριν φυτευομένων*, so dass das Gesetz Deut. 16, 21. dahin aussieht.

Der Verlauf der Rede lässt keine Beziehung der Worte ותזני שם zu, als die der dritten Person auf Israel. Eine Anrede an dasselbe wird ja durch die Richtung des Verses an den Propheten ausgeschlossen. Analog ist dann die Form תמחי 18, 23, so dass ת in das ursprüngliche י sich aufgelöst hat, vgl. הֶחֱלִי Jes. 53, 10. und *Ewald* Lehrb. S. 504. Die ganze Wendung, welche das Buhlen als Folge des Gehens darstellt, malt den stehenden Verlauf, die Absichtlichkeit des Falles.

Vs. 7. Aber trotz aller Schmach, die Israel auf sich geladen, Jehovah hat nicht aufgehört, sein Volk zurückzurufen von des Verderbens Wegen. Ein Entschluss (ואמר) ist deren Folge in ihm. Ob durch sein Thun das Volk gleich schwer sich versündigt, auch nach alle dem noch bietet sein Gott ihm die Gnade seiner Huld. Das Sprechen ist Aufforderung zur Rückkehr, wenn auch nicht gerade durch die Propheten Amos und Hoseas speciell [Jarchi], als wären das die einzigen Gotteswächter gewesen in Israel, nicht bloss Ausdruck der Hoffnung, und wegen des sogleich folgenden ולא שבה das geforderte אלי תשוב als dritte Person: Sie mag, sie soll zu mir zurückkehren. Dies mehr als לפולחני יתובון [Targum], zu meinem Dienste kommen sie wieder. Denn die Nähe Gottes ist die Lebenseinigung der ganzen Natur mit seinem Wesen, Ps. 36, 10. Das begründet den Unterschied in der Bezeichnung der Schwestern, deren ausgeführtes Bild Ezechiel (Kap. 23.) giebt. משבה heisst Israel als die, welche Wege geht fort aus Jehovahs Nähe, Judah בגודה, treulos freveld,

weil sie die Erwählte des Herrn, oder, wie Venema nach dem Aeussern der Erscheinung es fasst, weil Tempel und Dienst Jehovahs in ihrer Mitte gegründet waren.

Der Herr hat demnach seinerseits es nicht fehlen lassen, nur die zehn Stämme thaten das Ihre nicht. Judah konnte Beides mit ansehen und hätte daraus abnehmen sollen, was zu seinem Frieden dient. Die Verstossung des reuelosen und unbussfertigen Geschlechts lässt zwar in ולא שבה sich nicht hineinzwängen. Sie folgt dann Vs. 8. Aber nichts desto weniger heisst Judah hier schon בגודה und so, dass das Epitheton voransteht. Sie selbst treulosen Sinnes ist Zeuge, wie die Schwester, für die in Liebe sie entbrannt sein, die sie, ihr Fleisch und ihr Blut, retten musste aus dem Elend, sich den Untergang bereitete in ihrer Abtrünnigkeit, vgl. 2 Kön. 17, 18 ff. Doch ward ihr Israels unaufhaltsames Verderben kein Zeugniss gegen die eigene Schuld. Fühlte sie der Schwester (אחותה) Schuld nicht als eigene mit? Das Keri וַתֵּרֶא ist wie Jos. 7, 21 aus unnützer Conformitätssucht entstanden. Ist ה nicht etwa Suffixum [wie bei den LXX wohl], so steht וַתִּרְאֶה wie וַיַּכֶּה 20, 2 (vgl. Ewald Lehrb. S. 516 f.), und zwar in dem nüancirten Sinne: sie konnte das wahrnehmen (Ps. 37, 25). Israel fiel und stand nicht wieder auf. Des war Judah Zeuge, und konnt' es sein, ohne dass das Herz ihm brach!

Vs. 8. Weil man das וארא nicht als Gegensatz zu dem ותראה von Judah Vs. 7 fasste, welches in ולא יראה seine Lösung hat, so ergab sich etwas Lästiges darin. Was Gott absichtlich gethan, davon könne nicht wohl gesagt werden, meinte man, er habe es gesehen. Darum zog man das Wort zu dem Schluss des vorigen Verses und legte ihm ganz fremdartige Gedanken unter, wie die, dass der Herr sich das gemerkt, dass er darüber gezürnt. Eben so wenig dürfte es befriedigen, wollten wir als Object des Sehens den Satz ולא יראה וגו' [Seb. Schmidt] ansehen. Denn dazu passt das Zwischenstehende weder formell, noch materiell. Auch Aenderungen bleiben ausgeschlossen, wie die der syrischen Version ܚܙܬ, und sie selbst sahe, wenn anders wir das von Dahler supponirte *et je fus vu* nicht durch *on m'a vu* in *elle a*

puvoir que je etc. umsetzen, oder Schnurrer's וָאֵרָא, durch אוֹתָהּ aus dem oben genannten Subject zu ergänzen in Vs. 7: *Subiicit se deinceps aliam instruxisse scenam atque etiam hoc spectandum exhibuisse Iudaeis, ut repudiaret Israelitas ob morum pravitatem.* Der Gedanke greift so fehl nicht, liegt aber auch ohne Aenderung nahe. Die Accentuation stellt וארא selbständig hin, und einen besondern Nachdruck für das Sehen gewinnen wir aus Vergleichung von 7, 11. Ez. 16, 50. Judah hat sehen können, wie Israel Verderben sich bereitete. Jehovah hat's auch gesehen, aber nicht nur das, sondern, was Judah dabei nicht gesehen, dass die Verderbenssaat Israel die Aerndte auf das Reichlichste eintragen sollte, das war seines Sehens Rath. So liegt in כי וגו' die Begründung des Sehens: ich sahe es, denn darum musste ich sie verstossen von mir.

Dass das Schleppende des Ausdrucks כי על כל אדות אשר נאפה משבה ישראל שלחתיה absichtslos, wird man nicht für wahrscheinlich halten. Die Bedeutung liegt in על כל אדות אשר. Schon אוד an sich (2 Sam. 13, 16.) mahnt an das Kreisen, das wiederholt sich Wenden, daher על כל אדות um all' der Wendungen, all' der Ursachen willen, um alles dessen willen, worin ihr ehebrecherisches Gelüste gegen den Herrn sich kund gab. Es war ein wiederholtes, immer neues Freveln gegen ihn. Um deswillen hat er das einst ihm theure Weib entlassen, da so es ihm den Rücken gekehrt (משובה). Und diese Entlassung gipfelt in dem Scheidebrief (ספר כריתתיה), den er an sie gab. Dies nach dem Gesetz Deut. 24, 1. 3. Gemeint sind damit die Strafgerichte, welche Israel in die Macht Assurs brachten und damit für immer vernichteten, 2 Kön. 17, 6. 18. Abarbanel bemerkt den Widerspruch zwischen dieser Aussage und der bei Jes. 50, 1, und löst ihn dadurch, dass er zwischen dem ganzen Volke und einem Theil desselben scheidet. Seb. Schmidt glaubt weiter zu kommen mit einer Sonderung von einem *repudium sponte et sine causa datum* und einem *coactum*. Beides berührt das Herz der Sache nicht. Jesajah giebt des Herrn Erklärung selbst. Allerdings schied Israels Schuld das Volk von seinem Gott, und darum trifft es der

Tod. Aber Jehovah bleibt doch seinen Erwählten, und aus dem Tode geht ihr Leben auf. Jes. 26, 19. Das Bild ist einem Anschauungskreise entnommen, der den heiligen Schriftstellern sehr gewöhnlich. In dem Blute des *Bundes* hat Jehovah Ex. 24, 8. seinem Volke sich vermählt [Jer. 34, 13], hat zum Weibe es erkoren, Ez. 16, 8. 20, 37. 23, 4. *Gehorsam* gegen das *Gesetz* des Bundes, [Ex. 34, 28. Deut. 9, 9. 2 Kön. 17, 15. Ps. 25, 10.] ist Israels Treue erweisend, Götzendienst und Ungehorsam gegen das Gesetz sind Ehebruch, Deut. 31, 16. Jer. 9, 2. 23, 10. Ez. 23, 37. Hos. 2, 2. 7, 4, so wie die Verknüpfung mit den Nationen, die der Menschen, nicht Gottes Knechte mehr sie sein liessen, Ez. 23, 22. 27. Die Strafe dieser Untreue ist darum die Verwerfung durch den Scheidebrief.

Den *Frevel* Israels hatte Judah gesehen, das *Gericht* sah es nicht. Wenigstens bezeugt sein Thun, dass es kein Verständniss hat von seiner Allgewalt. Das hebt der Anschluss des gegensätzlichen ותלך וגו' hervor. Weil sie blos die *Lust* an Israels Treiben gesehen, nicht seine *Last*, darum macht sie sich auf, gleich ihr zu buhlen, ohne Furcht zu schwelgen in Wohllust götzendienerischer Lüste wie sie.

Vs. 9. Traf Israel endlich das Gericht für seine Sünde, durfte es ausbleiben bei Judah? Sie hat mit ihren Lüsten das Land der Verheissung profanirt. Darum trug es nicht Frucht mehr der Weihe, nicht Jehovahs reichen Segen mehr, sondern es ging auf in Dornen und Disteln. Jes. 5, 5 ff.

So schwierig sind die Worte והיה מִקֹּל זְנוּתָהּ ותחנף וגו' gar nicht, dass sie zu Aenderungen riethen, etwa mit J. D. Michaelis מַקֵּל zu schreiben, vgl. Hos. 4, 12, mit ihren Loos- und Zauberstäben hurten sie, woran sich die alles geistige Element auflösende Tendenz knüpft, Stein und Holz im Weiteren als Mittel zum Wohllustdienste aufzufassen. Es ist der Ehebruch mit diesen der Götzendienst wie 2, 27, und daher wird auch קל זנותה verständlich. Keineswegs ist's gleichbedeutend mit זעקת זנות nach Gen. 18, 20 vgl. 4, 10. Aber wie das Schweigen der kreisenden Himmelswelten Ps. 19, 2 eine Stimme, so manifestirt sich auch hier die Unzucht in einem

Laut. קל זנותה heisst die Aeusserung ihrer hurerischen Triebe, die Kundgebung derselben. Davon kann auch die masorethische Note לית חסר בקלילותא uns nicht ableiten, nach der defectiv geschrieben das קל sonst nie für Leichtigkeit stehe. Allerdings haben die alten Versionen alle wenigstens Stimme nicht wiedergegeben, Hieronymus (*ex facilitate* [LXX εἰς οὐδέν] *fornicationis eius contaminavit terram*) nimmt es für Leichtfertigkeit. Das Targum erklärt diese weiter מדקלילא בעינהא טעותהא, deshalb, weil leicht war in ihren Augen ihre Hurerei. Geht man davon aus, so ist קל von קלל eine Form wie חֹם, עֹז, תֹּם (Kimchi), und gleichbedeutend mit קָלוֹן (Ewald). Dann könnte das מן die Kategorie im Allgemeinen bezeichnen (Ez. 16, 20), ויהיה wäre mit Emphase gesagt, wie 1 Kön. 1, 21. Ps. 81, 10. Spr. 3, 7, und קל זנותה mit Leiste zu geben: *leve quid nulliusque momenti ideoque nec deo tantopere indignandum ipsi, scil. Iudae, videbatur stuprum quod committebat.* Allein, entbehrt *der* Gebrauch des קל aller Analogie, und fehlen die wesentlichen Bestimmungen des Begriffs dabei, so dass sie nur der Erklärer ergänzt, so schwebt auch der ganze Gedanke in der Luft. Warum ist קול nicht auch hier, was es immer ist, Stimme? Mag man nicht Grund haben קל זנות noch einmal zu suppliren: *et fuit fama scortationis Iudae prae fama Israelis h. e. maior fuit, Iudah gravius peccavit quam Israel* Vs. 11 (Seb. Schmidt), um so weniger Grund, als das suffigirte Pronomen nur auf das zuletzt genannte Judah sich beziehen kann. Aber hier traf Tremellius schon das Rechte. *Fuitque,* sagt er, *prae famosa scortatione sua.* Und damit löst sich die Frage, wie die Stimme als das Land entweihend gelten könne. Wie das Blut das Land entweiht, auf dem es vergossen, weil seine Stimme um Rache zum Himmel schreit über den Frevel, so wird das profane Treiben des götzendienerischen Volks laut Zeugniss geben wider sie, dass mit ihrem Frevel den Herrn sie zur Verwerfung zwingen.

Vs. 10. Der Fortschritt mit וגם weist auf eine Steigerung des Gedankens in Vs. 9. Judah hat gesehen, wie vom Herrn die Strafe über Israel kam. Trotzdem, dass der entweihete

Boden die gesegnete Frucht dem Volke[1] versagt, hat es doch sich nicht gewandt zu dem, der sie nehmen musste. War das nicht der Anfang der Gerichte, von denen Israel verschlungen ward? Darum ist hier das אחותה wiederholt. An der Schwester Beispiel hätte Judah lernen sollen, dass keine halbe Bekehrung fromme. In Josias Tagen aber war die Erhebung des theokratischen Geistes 2 Kön. 23, 1—3 nur in den Erlesenen des Volkes Wahrheit, bei der Menge war sie Lüge. „Die Ursache ist, dass die Menschen keine Allgegenwart Gottes glauben oder nicht daran denken. Denn es wäre sonst unmöglich, dass sie ihre Weltmanier, da Einer den Andern mit Complimenten äfft, da auch anzubringen suchten.“ Zinzendorf.

2. Israels Beseligung.

Vs. 11—17.

So ist denn Israel dem Berufe für die Ewigkeit näher als Judah Vs. 11, und der Herr fordert seine Umkehr von der alten Untreue Vs. 12—13, um ihm neues Heil zu geben in der Vollendung seiner Berufung Vs. 14—17.

Vs. 11. Die Parallele ist gezogen zwischen Israel und Judah. Israel erscheint gerecht vor Judah. Ez. 16, 51—52. Wie das? Nicht allein, weil Judah das Beispiel Israels vor Augen gehabt, das jenem fehlte, (שלא היה לה ממי ללמוד, Jarchi), sondern weil ihre Stellung zu den Gerichten und den Heilsführungen Gottes eine andere war. Wir stimmen bei, wenn Graf Zinzendorf sagt: „Gott macht auch Vergleichungen, er wägt die Vergehungen mit grosser Gerechtigkeit. Israel hatte weit nach Jerusalem, ihre Könige hatten Staatsursachen, warum sie sie nicht hinliessen, und die Könige in Israel brauchten Gewalt in Religionssachen. Das hat man so von den Königen Judah's nicht bemerkt. Der Tempel war in

[1] Mich dünkt, Jarchi bezieht zu eng die Worte nur auf Israel: שראו בקלקלת פורענות חבריהם, während sie sahen in ihrer Verkehrtheit die Strafe ihrer israelitischen Brüder.

fremden Händen, der Vorzug dieses Stamm's mochte eine Eifersucht bei den zehn andern erregen, der Geist Korah war wohl auch da, und der Neid der Kinder Jakobs noch nicht verschwunden. Das waren so alles Dinge, die nicht gut waren; aber sie milderten die That in Ansehung Gottes. Das Volk Israel handelte nicht so nach eigenem Gefallen, nach Vorsatz und Wahl, *dass sie nur dem Herrn nicht gehorchen dürften.*" So gefasst ist das Wort zermalmend für Judah. Es stand noch der Tempel, die heilige Stadt war noch in einer gewissen Blüthe, das Priesterthum Jehovahs vollzog seine Functionen, und da sollte Judah nicht glücklicher sein als das bereits verworfene Israel? Nein — Sodom und Gomorrha wird im Gericht es besser ergehen, sagt der Heiland, als seinen Zeitgenossen, Tyrus und Sidon, selbst Nineveh, die stolze Weltstadt, war gerechter, denn sie. Und gilt das nicht ebenso den versunkenen Tagen des Propheten?

An den Wortlaut des צדקה נפשה wolle man ja nicht das Richtscheid lutherischer Dogmatik legen. Es streitet gegen den Sinn, wenn Seb. Schmidt erklärt: *iustum se praestare, se gerere, vel potius, facere iuste agendo, ut iustus pronuntietur.* Er fühlt das selbst und meint, freilich sei ja in Israel die höchste Ungerechtigkeit gewesen, und stumpft dann den Begriff in *minus iniustum se pronunciari fecit* ab. Nein, das ist ja eben der Weg des alten Bundes, dass *Gerechtigkeit* des Gesetzes Erfüllung, und von Israel gilt, wenn es Judah verglichen wird, dass es heilig gewesen wie Jehovah heilig ist. Schon Augustinus verweist Serm. 43 *de tempore Tom. X* auf die Weise, wie Paulus Röm. 7, 12 vom Gesetz spricht. Darum wird jenem das göttliche Erbarmen wieder.

Vs. 12. Ein Ruf nach Norden hin trägt seine Kunde. Dorthin hatten Tiglath Pileser und Salmanassar die zehn Stämme in Gefangenschaft geführt, in die nördlichen Provinzen des grossen assyrischen Reiches. Aber die historische Situation bietet auch hier einen ethischen Hintergrund. Nach Norden geht es hinein in die Verderbensnacht, dass der Geist der feurigen Gottesliebe sie durchleuchte. 1, 13. Darum sah Olympiodoros hin auf den kalten Hauch des

Nordens, von dem die Herzen angeweht — *μὴ ἔχειν θέρμην πνευματικήν*. Der Prophet soll sich aufraffen [הָלֹךְ 2, 2] dazu, er soll laut hinausrufen [קרא Jes. 40, 3. 6] des Herrn Wort in die zu segnende Ferne. Dass diese Worte mehr als eine blosse Nutzanwendung bieten für Judah, das darin sich spiegeln sollte, dürfte von der Führung Jehovahs mit seinem erwählten Volk bedingt sein. Judah war der Rest desselben annoch, in ihm schien die Verheissung sich erfüllen zu *müssen*. Aber es war schlechter als der schon gerichtete Theil, und der Seher beugt des verblendeten Reiches Stolz, indem er den Segen der Verheissung nun jenem überträgt. Der den Rücken wendende (משובה) braucht ja nur sich zurückzuwenden (שוב) zu der Quelle des Heils, der treulos frevelnde (בגדה) ist gebunden an das Joch, das er erwählt.

Wie reich ist des Herrn Güte! Ich will nicht fürder strafend auf euch blicken, verheisst er dem elenden Israel. Der gesenkte Blick [אפיל פני] ist der Missmuth, das finstere Zornesgrollen Gen. 4, 5—6. Hi. 29, 24. Das Haften des Zornes an dem Object seiner Erregung markirt בכם. Für כעסי [Kimchi] kann פני nicht gesagt sein, da der Zorn sich auf dem Gesicht ausspräge, vgl. Lev. 17, 10. Denn פנים ist eben Ausprägung jeder innerlichen Erweisung der Menschennatur, und deshalb zu allgemein dafür.

Als Grund für dieses Schwinden des Zornesmuthes giebt Jehovah seine huldvolle Liebe [חסיד] an. Der Wechsel ist schroff gegen die verwerfende Stimme vorher. Aber Zinzendorf sagt recht: „Eine evangelische Methode, die Leute schrecken, aber ihnen auch einen Ausweg zeigen; strafen, aber auch aufhören; hart sein, aber auch wieder weich werden. Der Mensch mit der Seele auf der Spinnwebe über der Hölle, und mit dem blossen Degen an einem Haar über dem Kopfe, und mit den bösen Geistern an beiden Seiten, der kann wohl *rasend*, aber nicht *selig* werden, und doch hat den Alten diese Erfindung wohl gefallen. Es ist nicht von ungefähr geschehen.“ — Nur die andere Seite des חסיד ist's, wenn der Herr spricht: לא אטור. Dies nicht gerade durch den Zorn zu ergänzen (Vs. 5), mit gleichem Rechte der chal-

däischen Version nach durch die Verschuldung. Der Herr ist nicht hart und starr, er weicht dem Herzen seiner zu ihm wiederkehrenden Menschenkinder, sein Vaterherz findet Ruhe nur im Vergessen und Vergeben.

Aber nun, hatte Grotius nicht Recht, wenn er hier eine unerfüllte Verheissung fand, unerfüllt, weil Israel niemals sich bekehrt zum Herrn? Freilich zum Lande Kanaan kehrte es nicht zurück. Doch liegt hinter allen geschichtlichen Führungen ein *ewiger* Hintergrund, und hier weist uns Vs. 14 eben so, wie die Weissagungen von dem Reste Israels, der zum Herrn sich wendet, bei Jesajah 6, 13. 7, 3. auf die Vermittelung Beider hin. Und mindestens trifft Jeremias (auch 31, 6 ff.) nicht allein die Schuld. Hoseas 2, 16 ff. theilt sie, wie Ezechiel 16, 32 ff.

Vs. 13. Die einzige Bedingung dieser Gnadenerweisung Jehovahs ist Israels Sündenerkenntniss. Busse wird gefordert — „der nöthigen Beschämung halber wird die Sünde abermals vorgehalten und zugleich gezeigt, dass, wer einmal von dem wahren Gott weggegangen ist, nicht einem einzigen Irrthum und Aberglauben zum Raube wird, sondern den Finsternissen und Lügen aller Art verfallen ist. Nur das Bekenntniss fordert Gott; so wir unsere Sünden bekennen, so ist er getreu und gerecht, dass er uns die Sünden vergiebt und reiniget uns von aller Untugend.“ Heim und Hoffmann. Das דעי ist das markinnige Erfahren der Last in der Versündigung, das tiefste Schuldbewusstsein [עונך] als Frucht der Empörung [כי פשעת] gegen den, des Allgewalt aller Wesen und auch Israels Grund und Wesen [ביהוה אלהיך], und der daraus folgenden Ausschweifungen [ותפזרי את דרכיך vgl. 2, 23] zu den Stätten fremder Götzenlust. Die Fremden [זרים] sind auch hier die Mächte der Welt, vgl. 2, 18. Und da haben sie die Stimme, die sie zur Rückkehr mahnte, nicht gehört im Taumel der verzückten Lust.

Vs. 14. Doch jetzt hören sie. Der Herr ruft laut und lauter: Wendet euch, ihr abgewandten Kinder! שובבים sind die sich Wendenden, die daher ihre Natur in der Abkehr ausgeprägt haben, 31, 22. Jes. 57, 17. Es wird hier nicht nur

des Nachdrucks wegen wiederholt, was schon im Vorigen lag, sondern die Weise der Erlösung giebt sich kund.

In der Begründung des Zurufes durch den Satz: כי בעלתי בכם (31, 32), hat man Mancherlei ausgesagt gefunden. Die älteste Exegese, wie im Targum אתרעיתי בכון (ich habe Lust an euch) und in der *Vulg. quia ego vir vester* sie bezeugt ist, meint mit Jarchi, weil ich dein Gatte bin, so ist es Ehrensache für mich, dich keinem fremden Feinde zu überlassen. Das begründet aber den Aufruf gar nicht, und schon Kimchi setzte die Beobachtung entgegen, dass בעל, wo es von der Ehe gesagt, Jes. 62, 5, ohne Präposition das Object sich unterordne, wogegen im Sinne des Herrschens 1 Chron. 4, 22 ל dabei steht, und so nahm denn, wie die LXX *κατακυριεύσω ὑμῶν*, so Abarbanel, vgl. Vs. 15, die Bedeutung des König- und Herrseins an. Das wird sagen wollen: ihr seid in meiner Hand, ihr müsst gehorchen meinem Ruf, ihm folgen wird euch zum Segen gereichen. Wenn nach Abulwalid viele Neuere dagegen von dem arabischen Gebrauch des بعل mit ب ausgehen, vgl. בחל Sakh. 11, 8, und demnach, wie Josef Kimchi: קצתי בכם בזמן שעבר אך עתה אקבץ אתכם, Dahler erklärte: *Si dans mon indignation je vous ai rejetés*, so ist trotz der eingehenden Nachweisung von Pococke[1] der hebräische Sprachgebrauch durchaus unerwiesen, die Uebertragung *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν* von 31, 32 in Hebr. 8, 9 für die Wortbedeutung nichts erweisend, und der Gegensatz von einst und jetzt durch nichts angedeutet. Eher würden wir Coccejus zustimmen dürfen, der die harte Behandlung, das herrische Erweisen der Gottesmacht ausgedrückt findet: *regnum meum inter vos retinui et non alienavi vos, sed cum brachio extenso et ira effusa.* Der Zusammenhang wäre der: *Quod ego vos in terram septentrionis deducendos curavi, non eo feci, ut abdicarem vos. Atque etiam decrevi aliquos vestrum, licet paucos, reducere Sionem.* Allein woher nehmen wir alle diese Zwischengedanken? Bleiben wir bei dem Gesicherten, so wird durch Jes. 1, 3 der

---

[1] *Not. miscel. ad Maimon. Port. Mos.* S. 6 ff. vgl. Schultens zu Spr. 30, 23.

Begriff des בעל als Versorger, Schützer, Helfer von selbst geboten.

Dann schliesst sich ולקחתי als Erweis dieser Beherrschung an. Dass Einer aus einer Stadt, Zwei aus einem Geschlechte nur zur Seligkeit in Zion geführt werden sollen, das war den Auslegern anstössig, und daher fand Vatablus den Gedanken: Auch wenn in manchen Städten nur Zwei, Drei sein werden, so will ich auch sie nicht vergessen, vgl. Deut. 30, 1—5, sondern Alle insgesammt zurückführen; ja Luther folgt den Rabbinen mit der Uebertragung: dass Einer eine ganze Stadt und Zween ein ganzes Land führen sollen, indem nach der Lehre von der stellvertretenden Gerechtigkeit der Frommen Einer und der Andere die ganze Stadt adelt und mit seinem Verdienst frei macht aus der Knechtschaft. Das liegt den Worten eben so fern, wie den Gedanken. Das Rechte sah bereits Abarbanel, der die Schilderung des höchsten Elends darin wahrnahm, in dem die zu Erlösenden schmachten, und Tremellius giebt das näher in dem *pauci, electi* an. Der Rest Israels, der eingeht in das Zion des Heils, vgl. Sakh. 13, 7 ff. Auch hier gilt es, dass Viele berufen, aber Wenige auserwählet. Und dann wird nicht das Reich Israels als solches wiederkehren zum Heil, nicht mit ihm Jehovah seinen Bund erneuern, sondern mit den einzelnen Kindern Israels, die sich bekehren, und da will er auch die Einzelnen annehmen mit grosser Sorge und nicht versäumen. (Schmieder). Denn sie hat das Blut des neuen Testamentes versöhnt, wie Eusebius (*Dem. ev. II. c.* 54) mit grosser Weisheit sagt.

Zion erscheint hier ganz in dem messianischen Lichte, wie es die alte Weissagung Jes. 2, 2 ff. feiert. In seinem Verklärungsglanze finden die sturmverschlagenen Herzen der Erde den Frieden der Ewigkeit.

Vs. 15. Dann ist Israel des Herrn Heerde geworden, er weidet sie auf grüner Aue. Hirten giebt er den Seinen. כלבי nennt er sie, wie einst David, die ihm wohlgefällig, weil sie thun, wie er will. Und so weiden sie sein Volk, דעה והשכיל [verbale Nomina, untergeordnet dem Verbum (Gesenius, Lehrgeb. S. 687), welche dem Weiden das Siegel theokratischer

Vollendung geben], mit Erkenntniss Gottes und Einsicht in seine Wege. Das Bild liegt ausgeführt Sakh. 11, 4 ff. vor. Ganz verfehlen würde man den Sinn, wollte man blos an die Lehre denken (*doctores ecclesiae*. Seb. Schmidt), an Propheten und die vom Herrn einst zu sendenden Apostel (Coccejus), die in dem Geiste Gottes reden, Jes. 50, 4, auch wenn man den Gegensatz gegen die äussern Riten auf das Schärfste urgirte. Die Hirten haben es mit mehr als dem Treiben der Heerde zu thun, auch hier sind alle Führer (2, 8) des Volkes auf den Wegen, die der Herr es führt, gemeint, und kein Zeugniss kann uns bessern Aufschluss geben, als Ps. 23.

Vs. 16. Unter der guten Hirten Sorge wächst dann das erwählte Gottesgeschlecht. Und wenn sie viel werden und fruchtbar sind auf Erden (Deut. 30, 5) in jenen Tagen — das erinnert an die Schöpfung und Bestimmung des Menschen, Gen. 1, 26—27. Wenn die Neugeburt Israels vollzogen, Jehovah verherrlicht in seiner Heiligen Mitte, da werden diese nicht mehr die Bundeslade feiern. Bleiben wir zunächst bei diesem Gedanken im Allgemeinen, so hat es zwar keinen Grund, wenn Abendana aus Vs. 17 schloss, dass dann nicht allein das Allerheiligste mehr, sondern ganz *Jerusalem* werde eine heilige Wohnung sein. Aber erweitern wir das durch Jarchi's Fassung, die *ganze Gemeinde* werde heilig sein, und Jehovah in ihr wohnen (Sakh. 2, 10), als wenn sie selbst die Bundeslade wäre, so verfehlen wir schwerlich den richtigen Weg zum Verständniss. Denn die Bundeslade als solche ist ein symbolisches Geräth. Die Tafeln des Gesetzes sind das Zeugniss (עדות) des Bundes zwischen Jehovah und seinem Volk, die darauf eingegrabenen Gebote heissen geradezu Bund, Deut. 4, 13. Das Gesetz macht Israel zum Bundesvolk, Deut. 26, 17—19. Wie nun die Lade das Gesetz in sich birgt, welches den Bund bezeugt, wie sie mit dem Akazienholz, daraus sie aufgerichtet, mit dem Gold, damit sie verziert, dem goldenen Kranz, der sie vollendet, die Sphäre bezeichnet, in der das Gesetz weilt und waltet, sich lebendig erweist, indem es den Bund begründet, so dürfen wir nicht anstehen, in ihr das Bundesvolk dargestellt zu

finden, das des Gesetzes Träger durch das Weltleben ist. Zunächst in historischer Erscheinung der Gegenwart nach der Weise seines Berufs, dann im allmähligen Hinanreifen zu der Bewährung dieses Berufs bis dahin, dass nun die Hülle der Berufung bricht, und die vollendete Blüthe hervorgeht aus ihrem Schoosse, die Tage, wo das Gesetz von den Tafeln von Stein geschrieben ist in die *Herzen der Heiligen*, 31, 31—34. Die Kapporeth bildet die Verklärung der durch Israels Vollendung in dem Herrn verklärten Kreatur ab, den neuen Himmel und die neue Erde, darinnen Gerechtigkeit wohnt. Jes. 66, 22—23. Ist das der Gedanke, der der Symbolik zu Grunde liegt, so wird, wo die Bundeslade nicht mehr gefeiert wird, der Schatten des alten Bundes gefallen sein, es ist alles neu geworden, und die Geretteten sind heiliger Saame (Jes. 6, 13), denen Jehovahs Gesetz Gesetz ihres Lebens geworden ist. Dadurch werden nun auch die einzelnen Ausdrücke klar, die am Ausführlichsten Calov besprach, *Bibl. illustr.* p. 394 ff. Es wird die Zeit durch בימים ההמה an das Ende der Tage gerückt. Zu spitz ist freilich die Argumentation, dass nicht sogleich mit der Erscheinung des Messias der levitische Cultus abrogirt werden solle, sondern dann erst, wann die Gemeinde seiner Gläubigen zahlreich geworden, d. h. das Evangelium in allen Landen und unter allen Völkern gepredigt (Seb. Schmidt). Nicht sowohl temporelle [ימים ההמה sind die Tage der Rückkehr nach Zions seligen Höhen], sondern begriffliche Unterschiede fixiren die Verba, und die Mehrung geschieht nicht durch die Heiden Vs. 17, sondern in Folge des Segens aus Gott. Nun lässt sich von vorn herein voraussetzen, dass in den Sätzen über die Bundeslade eine Steigerung. Zuerst לא יאמרו עוד ארון ברית ה. Das Nennen der Lade des Bundes Jehovahs ist das mit Affect sie Erwähnen, sie preisen und zum Gegenstand feiernder Verehrung machen. Mehr sagt ולא יעלה על לב, sie steigt nicht mehr auf über das Herz, so dass sie dieses mit ihrem Wesen sich unterwürfe, sie erregt kein innerliches Interesse mehr. Aber noch weiter ולא יזכרו בו, so ganz ist sie zurückgetreten, dass ihrer Niemand mehr gedenkt, dass sie ein längst ver-



gessenes Gut. So weit liegt das Anschwellen der Begriffe klar zu Tage. Aber was meint nun ולא יפקדו? Es fehlt das Object, und schon dadurch tritt das Prädicat dem לא יאמרו an die Seite, so dass wir ihm das folgende passivische ולא יעשה עוד ebenso anschliessen müssen, wie die vorangegangenen beiden Passiva an jenes. Heben wir deshalb mit dem Untersatz an, so kann ולא יעשה עוד einen Bezug auf die frühere Gewohnheit, die Lade in den Kampf mit zu führen [vgl. 1 Sam. 4, 11. Jos. 3, 3 ff. 4, 7. 6, 8 ff.], so dass hier der Friede des messianischen Aeons gezeichnet werde (Jes. 2, 4), wie Jonathan annahm, um so weniger haben, als auch die Uebertragung: es wird nicht mehr geschehen, *nec fiet ultra tale quidquam* (Vatablus), keinen Halt hat, da das *was* nirgends ausgesprochen ist. Es ist ebenso wenig mit Tremellius *magni fieri*, oder mit der auch von Luther recipirten katholischen Tradition durch opfern zu geben, da das Beides עשה absolut stehend nicht heisst. Kein anderer Sinn ist berechtigt als der, dass die Bundeslade nicht wieder gemacht [עוד], nicht aufgerichtet wird. Das setzt freilich wohl das Zertrümmern der in den Tagen des Propheten vorhandenen für seine Anschauung selbstverstanden voraus. Doch ist der Gedanke daran mindestens durchaus untergeordnet, wie allein der Umstand zeigt, dass der Herr hier von den Stämmen Israels spricht, die dem Dienste an der Bundeslade sich ja entfremdet hatten, und deshalb füllt die *cessatio cerimoniarum veteris legis* bei Nikolaus von Lyra den Begriff nicht aus. Dagegen mahnt das לא יעשה an das ἀχειροποίητος der Lehre von dem Auferstehungsleibe, 2 Cor. 5, 1. Die Bundeslade wird in der Zeit des Heils keine gemachte, kein Werk menschlicher Kunstsymbolik sein, sondern lebendig aus Gott und zu Gott, die *Heiligen des Herrn* selbst. עוד nicht wie früher alsdann, zum andern Male ist sie ein geistiges Gut. Das bahnt uns den Weg zum Verständniss des ולא יפקדו, sie suchen sie nicht [im Sinne des Vermissens 1 Sam. 20, 6. 25, 15. Jes. 34, 16. Jer. 23, 4.] — wie der Heiland sagt vom Reiche Gottes, es sei nicht hier und nicht dort, sondern inwendig in seinen Gläubigen, so ist keine Stätte mehr, wo die Sehnsucht der Heili-

gen ihres Gottes segnende Nähe sucht, als in der Tiefe der eigenen von ihm beseligten Natur. Demnach handelte es sich hier gar nicht um eine Prädiction der äusseren Schicksale der Bundeslade. Freilich, die Geschichte hat das Wort bewährt. Die jüdische Tradition ist einstimmig gewesen darin, dass die Lade mit der Zerstörung Jerusalems für immer verschwunden. Aber auch diese Geschichte hat *ewige* Bedeutung. Es ist der tief innerliche Sinn der durch das Gesetz Jehovahs verklärten Gemeinde der Heiligen, die aus den Gerichten Israels hervorgehen wird, welcher in dieser bildlichen Redeweise sich ausdrückt.

Vs. 17. Die Propheten pflegen die ferne selige Zukunft mit ihren Heilsgütern durch Bezeichnungen wie בעת ההיא, ביום ההוא, ihrer trostlosen Gegenwart als Ideal zu entrücken. Alsdann, ja dann erst, aber dann auch gewiss, rufen sie Jerusalem den Namen zu „Thron Jehovahs.“ Schwerlich blos Gegensatz zu dem Allerheiligsten oder der Lade, wo über den Kherubim der Herr thront, vgl. Ez. 48, 35. Jo. 4, 20, deren Weihe jetzt über ganz Jerusalem geht. Denn ist das nicht die heilige Stadt überhaupt? Vielmehr, dass die Friedensgründung in Wahrheit zum Thron geworden für den Herrn, das ist der seligen Zukunft Sieg. Freue dich, du Tochter Zion, denn Jehovah kommt und wohnt in deiner Mitte, das ist Jerusalems Preis, Sakh. 2, 10. Mag man die dogmatische Scheidung bei Seb. Schmidt billigen: *Deus habitat in ea gratiose, ut in coelo gloriose, aut in templo Hierosolymitano aut arca foederis oeconomice.* Nur berührt sie den Wesensgrund nicht, den treffend Olympiodoros mit der Wendung bezeichnet hat: *διὰ τὸ ἐπαναπαύσασθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τὸ ἅγιον πνεῦμα· αἰνίττεται δὲ ἐν τούτοις τοῖς ῥητοῖς καὶ τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ.* Eusebius gewinnt das aus Jes. 66, 1. Der Thron ist die Stätte, von wo der Herrscher sein ewiges Regiment übt (Jes. 6, 1), daher Zeugniss seines Siegs. Jehovahs Thron verbürgt die Lebenseinigung mit ihm. Jerusalem ist dann die Gottesstadt. Die Reihe der prophetischen Verkündungen über diese Zukunft Jerusalems bedarf nur eines Winkes. Jes. 26, 1. Sakh. 2, 10—11. 14, 16—21. Das

Targum drückt das mit der bezeichnenden Version בית שכינתא דיי aus, und Apok. 21, 2 ist die neutestamentliche Bewährung dafür. Das Nennen ist hier das wesenhafte, die Bezeichnung dessen, was das Benannte in Wahrheit ist. Jes. 1, 26.

Wie sich dann die Völkerschaaren sammeln um das Zion des Heils, das haben die heiligen Seher wieder und wieder gefeiert, so dass schon Jes. 2, 2 seine Zeit an so hohem Worte messen und richten konnte, und ihm 60, 1 ff. der Ausblick zu den herrlichsten Bildern sich gestaltet. Sie sammeln sich nach Jerusalem hin (אליה) dem Namen Jehovahs (לשם ה'), dadurch, dass er seines Namens Herrlichkeit kund macht, so dass sie ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie Coccejus sagt, *ut nominent nomen Iehovae*, Jo. 2, 32, *et cognoscant nomen Iehovae*, Joh. 17, 26. שם ist niemals das todte Ruhm, sondern die Wesensbezeigung, in der Jehovah seiner Gottheit Licht und Leben leuchten lässt, 10, 6. Hier macht das der Gegensatz klar.

Sie gehen nicht mehr ihres Herzens Gelüsten nach (Ausdrücke wie 7, 24. 9, 14. 11, 8. 23, 17), sondern der Leuchte, die Jes. 2, 3 das Gesetz Jehovahs und Wort Gottes heisst. Formell wird שררות לבם freilich nicht nach den LXX (*ὀπίσω τῶν ἐνθυμημάτων τῆς καρδίας*), mit denen das Targum und die syrische Uebertragung ܒܬܪ ܪ̈ܓܝܓܬ ܠܒܗܘܢ stimmt, durch was dem Herzen wohlgefällt, Begierde zu geben sein, was Jarchi auch Deut. 29, 18 aus שרר im Sinne von שור ableitet.[1] Gerade die verschiedenen Versionen zeigen das Suchen nach einer Umschreibung für den eigentlichen Begriff. Zu diesem führt Moseh ben Nachman's התאות גוברת ומתחזקת, die mächtige und sich in sich festigende Begierde, und die jüdische Contractformel שְׁרִיר וְקַיָּם vgl. Hi. 40, 16 am Bestimmtesten über. Es ist שררות die Festigkeit, Verhärtung, des Herzens Härtigkeit, der Eigenwille, den die Völker bisher zur leitenden Macht ihres Lebens genommen, während am Ende der Tage

[1] Die Bedeutung suchte eingehender zu begründen Roorda in seinen freilich an Vermuthungen besonders reichen *Com. in al. Jer. loc.* (Gröningen 1824) S. 7—16.

vielmehr das Gesetz Jehovahs ganz sie leitet. Hieronymus gab das recht durch *post pravitatem cordis sui.* „Das ist der selige Anfang des Lebens nach Gott; da sass es in vorigen Zeiten, 1 Mos. 8, 21. Macht euch ein neu Herz Mr. 1, 25, war der erste neue Bund mit dem geistlichen Israel. Präcise, was man die kleinen Kinder bitten heisst, das ist's: ein gut Herz.“ Zinzendorf. Solches ist Israel dann geworden; den Gegensatz haben sie von sich gestossen, הרע bezieht sich gleichmässig auf לבם und auf שררות, das böse Herz gebiert die böse Härte des Sinnes, welche der Herr bricht durch seines Gesetzes heilige Flamme, Jes. 60, 21.

3. Judahs Zukunft.

Vs. 18—25.

Doch dieser Zukunft kann Judah nicht fremd sein. Sie ist auch seine Zukunft. Geeint im Gericht mit Israel, gehen geeint sie ein in die selige Zukunft. Vs. 18. Sie geniessen der Verheissung Güter, Vs. 19, wenn sie ihre Treulosigkeit im Wehe der Vernichtung gebüsst, Vs. 19—22, den Götzen den Rücken gewandt, Vs. 23, und zu Jehovah wieder kehrten und seinem Leben, weil die Macht des Todes sie erfahren, die kalt und starr das Auge der Götzen über sie geübt, Vs. 23—25.

Vs. 18. So erscheint Israel, der bereits verworfene Theil des Gottesvolkes, hier gerade so als der gerettete Rest, wie Jes. 7, 7 ff. das Haus Judah. Zu seinem Segen soll dann auch dieses eingehen. Die Versöhnung beider ist die Hoffnung der Erwählten, Hos. 3, 5. Ez. 37, 16 ff. Am. 9, 9 ff.

Wenn das markirte בימים ההמה die Rede anhebt, so steht die Zeit der seligen Zukunft sogleich als diejenige da, welche die Trennung der Schwesterreiche aufhebt, Jes. 11, 12—13. Hos. 2, 21. Der Zwiespalt hat dann aufgehört, Beide bilden das eine selige Gottesreich. „Was einen guten Herrn hat, hält sich zusammen. Joh. 15, 5. 3, 14. 11, 52. Act. 2, 42. 44.“ Zinzendorf. Das Haus Judahs geht in allen seinen Gliedern (ילכו) über dem Hause Israels, d. h. auf dasselbe

gestützt, ihm vertrauend, daher denn zugleich (על) mit ihm Ex. 35, 22, wie das Targum erklärt: יתחברו דבית יהודה עם בית ישראל, und aus dem ויבאו יחדו im zweiten Gliede folgt, vgl. Am. 3, 15. Hi. 38, 32.

Doch woher ihr Weg? Sie kommen zusammen zu ihrer heimatlichen Stätte [das besagt ja ויבאו gegenüber dem ילכו, Jes. 2, 10. 21.] aus dem Lande im Norden. Mag sein, dass darin die Abführung in das nördliche Verbannungsland, nach Chaldäa hin, als Voraussetzung der weissagenden Verkündung zu Grunde liegt, also die Gleichheit des Geschickes beider Geschlechter im Gericht des Herrn. Der Gegensatz gegen das herrliche Verheissungsland (Vs. 19) als Ziel von Israels Wanderung lässt uns hier deutlich einen allgemeineren Bezug in dem Namen des Landes wahrnehmen, wie wir zu 1, 13 schon ihn fanden, den des finsteren Verderbens der Erde. Das den Vätern verheissene Erbe erreichen (על, so dass es ihnen ganz zu eigen wird) die Beseligten, welche aus dem Tode der Gerichte zum Heil hindurch drangen. Jes. 26—27.

Vs. 19. Des Herrn Wort setzt einen Gegensatz gegen der beiden vereinigten Reiche Thun in dem ואנכי. Auch *er* hat dann das Seine gethan zur Erlösung seines Volks. Und ich habe gesprochen — alsdann nämlich, habe festbestimmt (אמרתי) als meiner Offenbarung Wort, oder sieht man auf das folgende וָאֹמַר, dereinst, als ich mein Volk erwählet, das Land der Verheissung ihnen gewährt (Vs. 18), und was ich zugesagt, das thue ich gewiss.

Etwas Befremdliches liegt in dem Ausruf, theils an sich, weil Jehovahs Gottesruhe dadurch gestört scheint, theils wegen des איך, von dem wir sonst nur den Klang trüben Wehes gewohnt sind, 2 Sam. 1, 19. Jes. 1, 21. Das Erste anlangend, so dient der lebendige Affect der Rede der Naturwahrheit des Inhalts, das Andere ruht (vgl. Jes. 14, 4. Ps. 73, 19) darauf, dass auch das Staunen ein *wehevolles* Zusammenschrecken der Seele ist. Der Inhalt des אשיתך בבנים wird von der durch Grotius besonders vertheidigten Erklärung Luther's „Wie will ich dir so viele Kinder geben!“ eben so wie von der des Chaldäers, die aus Ps. 12, 6 geflossen, „Wie

will ich dich beglücken unter den Kindern!" nicht getroffen. Weder dem Zusammenhang entspricht das, noch dem Wortlaut. Auch in Rosenmüller's *Cogitabam olim te eminenti loco inter ceteros filios meos ponere* sind in ihn Gedanken hineingetragen. Denn er verlangt, wie Abarbanel sagte, die Aufnahme zu Kindern, in das Kindesverhältniss. Dann sind die Worte prophetische Umschreibung der Gesetzesstellen, welche Israel Jehovahs Erstgebornen nannten, Deut. 4, 10. vgl. Hos. 11, 1. Wie ein Herzenskind will treu ich dich lieben, sagt der Herr. Und dieser Liebe Ausdruck ist die Zutheilung des köstlichen Erbes der Verheissung.

Der Name ist höchst gewählt, ארץ חמדה, Land voll Ergötzen, gewählter noch das appositionelle נחלת צבי צבאות גוים, das Erbe voll Herrlichkeit von Heeren von Völkern. Palästina ist das begehrte, das Land des Verlangens (vgl. 2 Chron. 21, 20), weil es so anmuthig, so köstlich, so voll der höchsten Schöne ist. So ist חמדה 12, 10 mit חלקת, 25, 34 mit כלי verbunden, und als Erklärung des Zusammengehens jener Begriffe mag Jes. 2, 16 dienen. Das geht aus von der Beschaffenheit, welche es schon Ex. 3, 8 als Land, darin Milch und Honig fliesst, bezeichnen lässt; aber es tritt auch in Bezug zu den übrigen Ländern der Erde als der Boden, auf welchem Israel den Völkern das Heil erwerben soll. Wie nun Dan. 11, 16. 41. ihm der Name ארץ הצבי, Land der Strahlenpracht, der funkelndsten Herrlichkeit wird, sofern es im Lichte der Weihe Jehovahs aufgrünt, vgl. Jes. 24, 23, und Ez. 20, 6. 15 die Bezeichuung צבי לכל הארצות, so tritt Beides hier zusammen. Es geht aus einem richtigen Gefühl für die Beziehung des צבי auf צבאות hervor, wenn zuerst schon das Targum das Zweite als Pluralform des Ersteren nimmt, das Erbe der Lust des Lebens der Völker. Aber wie wir צבאות ישראל 1 Kön. 2, 5 als Bezeichnung der geordneten und in Waffen geschmückten Schaaren Israels finden, so müssen auch צבאות גוים die Völkermenge zeichnen, welche eingeht in die Verheissung Israels. Und dürfen wir dann Israel die Gazelle nennen unter ihnen vgl. 2 Sam. 1, 19? Die LXX schon konnten darein sich so wenig finden, dass

sie צבי צבאות durch *τοῦ παντοκράτωρος ἐθνῶν* wiedergaben. Allein Gott ist wohl als יהוה צבאות auch wesentlich צבי צבאות, eben des leuchtenden Sterngefunkels innerster Lichtkern, das Land Israels ist auch sein Erbtheil, hier aber hindert der Zusatz גוים die Rücksicht darauf. Vielmehr ist die Verherrlichung der Völkerschaaren im Lichte Israels Jes. 60, 1 ff. die Voraussetzung der Benennung צבאות גוים, und wie Israel mit Recht צבי צבאות גוים genannt werden könnte, so wird hier in Analogie mit dem ארץ חמדה das Land bezeichnet sein, darin sich der Weiheglanz himmlischer Herrlichkeit über die beseligten Völkerschaaren ergiesst.

Kinder Gottes sollten Israels Geschlechter sein, das herrliche Land ihr Erbe als Solcher. Die Kindschaft soll sich zeigen, indem Israel Jehovah seinen Vater heisst [אבי וגו'], *ut conditorem naturae et largitorem gratiae atque consummatorem gloriae,* wie Bonaventura aus dem Weiteren deutet. Das Erbe wird es finden, wenn es die Quelle des Lebens nimmer verlässt [ומאחרי וגו'], wenn es dem folgt, der zum Heile es mit sich zieht (Hohel. 1, 4), auch durch die harten Schläge seiner Gerichte zum Heile mit sich zieht. Chrysostomus weist auf der Kindlein Beispiel, die an die Mutter sich klammern, wann sie straft, und nur Eines wollen, dass ihnen die *Liebe* bleibt. Beides befasst sich in der Erfüllung des Gesetzes als Ausdruck seiner väterlichen Führung zum Heil. Die Masorethen fanden den Wechsel von תִּקְרְאוּ und תָשׁוּבוּ nach dem אֲשִׁיתֵךְ zu kühn und änderten deshalb in תִּקְרְאִי und תָשׁוּבִי. Unnütz, ja den wesentlichen Gehalt dieses Wechsels durchaus verkennend, weil eben das individuelle Eingehen in Israels Berufung seitens aller Glieder der heiligen Gemeinde die Bewährung der Verheissung zur Voraussetzung hat.

Vs. 20. Der Gedanke hat sich hier so ganz auf das Gebiet der ursprünglichen, Israel als Gesammtvolk gewordenen Gottesverheissungen begeben, dass wir בית ישראל nur für den ganzen Saamen Abrahams nehmen können.

Die Verheissungen sind gegeben vom Herrn. Aber ob sie erfüllt? Nein, Israel selbst hat sie zu Schanden gemacht. אכן ist den Gegensatz bekräftigend und wird so adversativ,

wie Ps. 31, 23. Jes. 49, 4. באמת substituirt Jarchi Vs. 23, hier אבל. Beides einigt sich in dem Zutreffenden der Vergleichung. Diese selbst, so ganz ohne äussere Bezeichnung eingeführt, steigert die Eindringlichkeit ihres immanenten Bezuges zu dem Volk — ein Weib hat treulos von ihrem Buhlen gelassen. In בגדה liegt die Weise des Vergehens, in מֵרֵעָהּ, was dessen Folge war, sie verliess ihn in Folge der treulosen Gesinnung gegen ihn. Nun fasst כן das Vergleichungsmoment auf das Nachdrücklichste zusammen: *Also* habt auch ihr gethan, euer Thun ist in jeder Beziehung *dem* entsprechend. Jehovah heisst die Treulose mit dem Namen בית ישראל, um eben die Momente zu fixiren, die zur Erwartung eines andern Thuns von Israel ihn berechtigten, vgl. 10, 1. Als Gatte hatte ich mich euch vermählt, Israels Haus war mein Weib geworden. Aber an mir habt ihr gefrevelt. Spruch Jehovahs — ein festes, entscheidendes Gotteswort ist das.

Vs. 21. Die Folge wird auf diese sie verursachende Untreue nicht zurückgeführt, sondern tritt im lebendigen Wechsel der Betrachtung unverbunden daneben auf. Doch was ist jener treulosen Saaten unheilvolle Frucht?

Horch, über den hochragenden Höhen die Stimme der Klage! Lautes Flehen [תחנונים] unter heissen Thränenströmen [בכי] ergiesst den Schmerz der zerschlagenen Brust vor dem Herrn. Der Schluss des Verses sagt, weshalb sie weinen. Sie haben es so schmerzlich erfahren müssen, was es heisst, abweichen von dem Gnadenwege (העוו את דרכם), den Israels Gott und Heiland sie führt (Vs. 19, ומאחרי וגו'), ihn vergessen (שכחו), in dem ihr ganzes Leben seinen Wesensgrund hat (יהוה), und der seiner Allmacht Walten (אלהיהם) nur zu ihrem Heile gereichen liess. Darum weinen sie so bitterlich, weil die Noth der gerichteten Seelen (vgl. Jes. 1, 7 ff.), die Qual der Erde sie nach Heil dursten machte. Warum aber auf den Höhen gerade dieses Weinen? vgl. Jes. 15, 2 f. Jer. 48, 38. Doch ja nicht, um ihrer Klage Laut recht weithin hörbar zu machen, wie Liebhaber der verstandesmässigen Exegese denken, wiewohl שפיים dafür zu sprechen scheinen könnte, die kahlen Höhen, Vs. 2. 12, 12; aber auch

wohl nicht, weil gerade dort die Stätten ihrer Versündigung gewesen (Vs. 6). Dazu passt die Bezeichnung nicht in der Allgemeinheit. Jefta's Tochter mag uns den Grund am Besten bezeugen. Richt. 11, 37 f. Dort wollen sie vergessen allen Schmerz der Erde, wollen den Himmel herab sich ziehen an die schmerzzerrissene Brust.

Vs. 22. Unvermittelt wie die Klage tritt auch die göttliche Antwort auf. Sie ist der Ruf zur Umkehr, damit die Aeusserungen des Wehes, das auf den Abwegen sie betroffen, er heilen könne. Die LXX gaben משובתיכם ganz recht durch *τὰ συντρίμματα ὑμῶν*. Denn Schnurrer's Bemerkung: *Non tam aversionem ipsam indicat, quam quae ex defectione consecuta essent gravissima damna atque incommoda*, fordert keineswegs die Lesart משברותיכם, sondern hat ihren Grund in der Congruenz von Schuld und Strafe, vgl. Jes. 5, 25. Nur so harmonirt das Verbum dazu, ארפה. „Ich heile eure Abkehrungen“ heisst weniger, ich vergebe sie euch, Hos. 14, 5, obzwar das Heilen von Sünden als Krankheiten und Gebrechen Jes. 33, 24. 53, 4 Vergebung ist. Das Wort selbst aber weist eben auf das Schmerzvolle in der Sünde, die *Qual* der Schuld, also auf die Gerichte, welche in der Vergebung dann getilgt werden. Um so nachdrucksvoller tritt uns daraus die Erinnerung entgegen an das Wort der Verheissung von dem Knechte Jehovahs, dass durch seine Wunden wir heil werden, Jes. 53, 5. In Bezug auf die Schreibweise bemerkt die Masorah zu ארפה, wofür nur wenige unbedeutende Handschriften ארפא lesen, כצ"ל d. h. כֵּן צָרִיךְ לִהְיוֹת, so muss es heissen. Es weist dies auf eine Betonung der Schreibart hin, welche im Nif. נרפתה 51, 9, und הרפה 19, 11 bei Jeremias wiederkehrt, aber auch Ps. 60, 4. Hi. 5, 18, und dies um so mehr zu erwägen, als auch in רִפָּה die Punctation von רפא beibehalten ist. Verstehen wir die Masorethen recht, so wollten sie darauf Gewicht legen, dass das Wesen der vom Herrn verheissenen Heilung in dem Nachlassen (הרפה) der Verschuldung bestehe. Nur darf man direct darauf nicht zurückgehen wollen, ohne die Vocalisation zu ändern.

Der Herr ruft, die Elenden der Erde antworten. Die

Antwort gleichfalls in Fortführung der dramatischen Lebendigkeit unvermittelt. „Siehe, hier sind wir, wir sind zu dir gekommen, denn du bist Jehovah unser Gott.“ Wie אתה hier, so ist 4, 12 בוא mit dem ל verbunden, die Hingebung des Kommenden in die Macht, den Besitz des Anderen anzudeuten. Die Form אָתָנוּ für אָתִינוּ weist auf ein ursprüngliches אָתָאנוּ von אָתָא Jes. 21, 12 hin, vgl. Ewald Lehrb. §. 198, b. Sie kamen, gehorsam seinem Winke, weil sie erfahren, dass er der Herr ist, vgl. Ez. 37, 14.

Vs. 23. Die Kommenden begründen ihren Entschluss. Die Worte אָכֵן לַשֶּׁקֶר מִגְּבָעוֹת הָמוֹן הָרִים sind freilich wenig deutlich.[1] Aber sie ohne Weiteres, wie Henderson nach dem Targum לשקרא פלחנא על רמתא und אתרגישנא על טוריא im Weiteren zu ergänzen: *Surely in vain is the deliverance of Israel expected from the hills, and the multitude of mountains*, werden wir Anstand nehmen müssen. Gesetzt, wir könnten so einfach הָמוֹן für הֲמוֹן gelesen annehmen und dazu מן ergänzen, so wäre doch die Deutung durch: *The altars which were erected on high places to heathen gods abounded to such a degree, that they were seen in every direction; but numerous as they were, the Israelites here acknowledge the utter vanity of looking to those deities for deliverance*, die hauptsächlichsten Begriffsbestimmungen zu ergänzen gezwungen, und המון ist auch kein Wort, das von den zahllosen Bergen so ohne Zusatz sich sagen lässt. Hitzig sah darin eine Bezeichnung der vielen Götter an Stelle Jehovahs, indess auch ohne darzuthun, dass das im Wort- und Sprachgebrauch Halt habe. Deshalb können wir bei der masorethischen Trennung verharren, המון als erstes Subject, הרים als appositionellen Zusatz dazu ansehen. Was ist dann המון? *Rathen* dürfen wir nicht. Wo Jeremias das Wort wieder braucht, 10, 13. 51, 16, setzt er מים dazu, und die Beobachtung lehrt, dass nur die Menge so genannt, deren Rauschen und Lärmen urgirt werden soll, wie selbst von den Reichthümern Ps. 37, 16. Jes. 60, 5. Das

[1] Besonders commentirt sind sie von Syburg in *Menthen*, *Thes. theol. phil. Vet. et Nov. Test.* P. I. p. 801 ff., doch ohne dass ihre Erklärung dadurch sicherer geworden.

Widergöttliche in dem Tone dieses Getümmels zeigt uns Jes. 5, 14. Aber welches Getümmel? Israel hat sich vom Herrn gewandt. Wohin? Zu den Götzenculten auf den Höhen, Vs. 2. Dort fühlte es Stillung seiner Bedürfnisse, das Heil für seine Noth. Wie mögen die Massen dort sich geschaart haben, und in festlichem Prunken die Thaten ihrer vermeinten Helfer gefeiert sein! Von den Hügeln her dies Getümmel — der Lüge gehört es an, ist lügenhaft, keine wahre Befriedigung gewährend der inneren Noth, keine Hülfe bietend dem durstenden Verlangen nach Gott, vgl. 6, 13. Fügt nun die Apposition הרים hinzu, so setzt sie die Berge als Deutung des Getümmels, sofern sie die sicheren Zufluchtsstätten für die irdische Noth und die Hülfe verheissenden für die Seelennoth waren. Nicht Berge, Jehovah allein ist Heil. Wie der Psalmist Jehovah die Wagen und Rosse gegenüberstellt Ps. 76, 7 als nutzlose Hoffnungsanker, so hier der Prophet die Berge, welche als Götzenstätten doppelt hülfreich schienen. Dem steht es nahe, wenn Coccejus מן als *notio copulationis et aequiparationis* nahm, sowohl die Hügel, Zion und Morijah mit dem Tempel, als die Völkermenge, von der doch der Rest nur gerettet werden soll, Jes. 10, 22, als die Berge, die Reiche der Welt, mit denen Israel gebuhlt, werden dann als unwerth des auf sie gesetzten Vertrauens erkannt sein. *Vero mendacium est, ut exspectemus salutem a collibus, a multitudine, a montibus,* wie auch Pagninus sagt. Die sonstigen zahlreichen Versuche über die Stelle scheitern an leicht wahrzunehmenden Gebrechen der Auslegung. Wenn L. de Dieu הרים für Verbum nimmt (vgl. תרומה): *Sane frustra est e collibus multitudinem offerre,* so dass die Israel beliebten Höhenopfer damit gemeint, welche gegen das Gesetz und darum das Vertrauen von Jehovah ablenkten, so ist dagegen sowohl die Stellung der Worte, wie der Gebrauch derselben, für den es an jeder Analogie fehlt. Das fühlte die Wendung dieser Auslegung, wenn wenigstens המון für unsäglich viele Opfer genommen ward, oder adverbial *cum strepitu.* Allein dann schwindet wieder der hauptsächlichste Begriff der Darbringung selbst, ohne welchen הרים ganz unverständlich

wäre. Es ist das ebenso willkürlich, wie Josef Kimchi's Herbeiziehen der Menge, die erwartet wird von den Hügeln und Bergen, die aber Hülfe nicht bringt. Auch dazu fehlen die Stamina in den Worten. Geht man von Vs. 24 aus, um המון für die Menge der auf den Bergen weidenden Heerden zu nehmen,[1] oder die *vana ex montibus rerum affluentia*, vgl. 1 Chron. 29, 16. Ps. 37, 16, bei Rosenmüller, so gebricht es auch dazu an jedem Anlass in dem Bisherigen der Rede, der den abrupten Bezug uns verständlich machte. Wir, denke ich, wahrten den Zusammenhang und die Wortbedeutung gleichermassen.

Vs. 24. So schliesst sich auch das Weitere unmittelbar an. In Jehovah liegt der Born, aus dem Israel Rettung quillt (בה' אלהינו תשועת ישראל). Aber die Schande frass die Arbeit ihrer Väter von Jugend her. Die Arbeit wird als Ertrag der Mühe und Beschwerde sogleich in dem Beisatz von ihren Heerden und ihrem Kindersegen umschrieben. So ist יגיע auch Deut. 28, 33. Jes. 45, 14 gebraucht. Vielleicht ist dieser Raub vom Propheten als Folge des unsinnigen Höhen- und Opferdienstes direct gedacht, da ihm sie alles Gut hingaben, vielleicht hatte Jarchi mehr Recht, wenn er den Unsegen darin ausgesprochen fand, der dem Götzendienste auf dem Fusse folgte, so dass alles Gut dahinfiel dem treulosen Volke. Für das Letztere ist ja doch das מנעורינו. Von früher Kindheit an haben sie nur Unsegen noch gesehen, und was die Väter ihnen gesammelt in bessern Tagen, das Alles ist hingesunken vor ihren Augen, sie haben von dem gefeierten Segen der israelitischen Vergangenheit nur vom Hörensagen kaum noch Kunde. Und wie schneidend scharf ist die Bezeichnung dieses Untergangs durch die Worte: הבשת אכלה! Darauf führt wohl sogleich der Zusammenhang, dass הבשת die Götzen bezeichnen will. *Res, propter quam pudor iniicitur, colles, multitudo, montes, idola*, Vs. 22 (Seb. Schmidt), das ist zu allgemein, wie für *comedere: esse causam, ut aliquis comedatur h. e. perdatur*, zu stumpf. Die Götzen selbst heissen Schande,

[1] Wie Stäudlin, Neue Beitr. zur Erl. der bibl. Pr. S. 359.

wie Jes. 2, 20 ff. sie charakterisirt, und ihr Dienst (Tirinus). Der Name trifft *τὴν ἀληθῶς ἀκλεᾶ καὶ ἀδοξοτάτην εἰδωλολατρείαν καὶ τὴν ἐπὶ τούτῳ πλάνησιν, ἣ καὶ τοὺς μόχθους τῶν πατέρων αὐτῶν κατανάλωσε*, wie Cyrillus umschreibt. Sie sind der Grund aller Schmach, wie sie Zeugniss für die schandbare Gesinnung ihrer Diener, 11, 13. Hos. 9, 10. Kimchi bemerkte, dass vornehmlich Baal so genannt werde, wie der Wechsel in אישבעל und אישבשת, ירובעל und ירבשת zeige. Je allgemeiner und unbestimmter die Vorstellungen, welche in בעל sich dem Hebräer zusammendrängten, um so mehr mag das gelten. Nur dass es hier nicht darauf ankommt, dass gerade Baal der Verderber heisse, sondern dass er eben dieses schandbaren Götzenwesens Quell sei. An ein obscönes Idol, wie das des Priapus zu denken, ist kein Anlass im Worte, selbst wenn der ganze Götzencultus Wohllustdienst gewesen wäre. Aber ebenso wenig wird Schleusner aus Vs. 25 den elenden Zustand Israels geradezu für בשת (*vastatio et calamitas consecuta ex idololatria.* Maldonat) herüber nehmen dürfen, dessen das Gottesvolk sich schäme. Dazu passt schon das אכלה nicht, das Fressen der ewig unersättlichen Verderbensgier, das so oft als Gericht des Herrn vorkommt, Jes. 1, 20. So hat die Schande der Götzen Israel verschlungen, indem sie alles ihm geraubt, was als der Väter Erbe ihnen Segen brachte.

Vs. 25. Denn die Schmach ging von den schmählichen Götzen auf ihre Knechte über. Wir lagen da in unserer Schande, klagen sie, und diese Schmach bedeckte uns, so ganz verzehrt von dem finsteren Geist des Todes in der Götzen Macht. Es fehlt die Kraft, daraus wieder sich zu erheben. In dem *dormiemus* der *Vulg.* markirt Menochius den Todesschlaf, Olympiodoros das Rasten und Verharren — *δοκοῦντες ἀναπαύεσθαι ἐπὶ τοῖς τῆς ἁμαρτίας ἔργοις αἰσχύνης ἐπληρούμεθα.* Das Bedecken weniger nach dem Bilde des Gewandes (Ps. 132, 18. 44, 16) hier (Kimchi), als von den daher brandenden Wogen des Verderbens, die Alles überfluthen. Jes. 11, 9. 15. Ps. 69, 3. 8.

Und nun bekennen sie's dem Herrn ihrer Seligkeit. Ihm haben mit ihrer Versündigung sie in's Angesicht geschlagen

(לה' חטאנו), sie selbst und ihre Väter schon, so dass demnach ihre ganze Natur sogleich verderbt erscheint. Der Zusatz מנעורינו ועד היום הזה ist allerdings nicht allein auf אנחנו zu beziehen, sondern ebenso auf ואבותינו, doch dies nur, sofern Beide in dem einheitlichen Gedanken des ganzen verderbten Geschlechts zusammengehen. Die ganze Zeit freier Selbstbestimmung über bis zum Augenblick des Bekenntnisses war eine Reihe von Freveln an der heiligen Majestät Jehovahs. Ihr haben sie nimmer gehorcht.

4. Der Weg des Herrn.

4, 1—4.

Kein Wort aus idealen Fernen ist es, das der Prophet geredet zu den Seinen. Jedem Einzelnen seiner Zuhörer kann er das Wort des Nathan dort an David entgegen halten: Der Mann bist du, 2 Sam. 12, 7. Soll der Herr hinaus führen an seinem Volk, was er ihm verheissen, noch immer, es mag sich besinnen, mag bedenken, wovon es gefallen, und trotz des Uebels, das es gethan, nur nicht weichen von ihm, und — er wird sein Gott sein. Was Samuel 1 Sam. 12, 20 ff. dem Volke zurief, da es den König verlangte mit irdischer Majestät angethan, das ruft Jeremias auf der zertrümmerten Herrlichkeit seines Thrones ihm wieder zu.

KAPITEL IV.

Die vier ersten Verse von Kap. 4 sind gewiss an die vorangehende Rede anzuschliessen, da sie den Abschluss bieten, der derselben sonst fehlen würde. Und zwar scheint ausdrücklich die Trennung von Israel und Judah wieder aufgenommen, um so am Abschluss das gegenseitige Verhältniss darzustellen, ähnlich dem, welches zwischen Sem und Jafet statt haben soll nach des Vaters Segen, Gen. 9, 27. Dann ist Vs. 1—2 Israels Geschick, wie die Rede es fasste, vollendend, Vs. 3—4 giebt die Anwendung auf Judah und ruht so in der Gegenwart des Propheten wiederum aus.

Vs. 1—2. Eine Rückkehr zu Jehovah hatte das Bekenntniss des erlösten Volks 3, 22—25 uns verbürgt. Wie steht das Israel seiner Tage zu dieser Weissagung des Propheten?

Zunächst Israel, das bereits gerichtete Reich der zehn Stämme. Ihm war 3, 14 der Ruf zur Rückkehr geworden, wenn es aus seinem Verderben erlöst werden wolle. Wohlan, wendet es sich, es wende zu keinem Andern als dem Bronnen alles Heiles sich, zu Jehovah. Verwirft es die Gräuel seiner Götzen (ואם תסיר שקוציך), die es geknechtet, da wanke es nicht (ולא תנוד), verwerfe fest und ganz und auf ewig, die ihm Verderben brachten. Dann wird ihm wieder Segen werden, Vs. 2. Freilich, die Worte haben mannigfach verschiedene Deutungen erfahren. Wären unsere Ansichten über die Bedeutung der Accente sicherer, als sie in Wahrheit sind, so könnte das Tifcha bei אלי wohl zu hindern scheinen, das Wort mit dem zweiten תשוב zu verbinden, und dann wäre der Sinn in der verschiedenen Wendung des Wiederkehrens gegeben, wie schon Abarbanel ihn fasst: Wenn du dich zu mir bekehrst, wirst in die Heimat du zurückkehren. Das erklärte der Gegensatz im zweiten Hemistich לא תנוד, der Gedanke, du wirst nicht weiter in der Verbannung umherirren. Unwesentlich ist die Veränderung, wenn תשוב freilich rein willkürlich von Jarchi durch den Zusatz „zur Herrlichkeit und alten Grösse“ ergänzt wird, vgl. Ez. 16, 55, oder Kimchi vgl. Jes. 30, 15 das תשוב gar, als sähe es auf ישב zurück, für beruhigt werden nimmt. Man wird aber leicht erkennen, dass אלי durch die Anrede an Israel und den Zwischensatz נאם ה' durchaus nicht von dem תשוב, zu dem es gehört, getrennt werden durfte, und dass die Accentuation, falls sie wirklich diese Verbindung andeuten wollte, was nach Gen. 6, 4 zu bezweifeln, nur aus der Verlegenheit um das Verständniss des doppelten תשוב hervorgegangen sein würde. Darum können wir auch nicht die schwebende Erklärung uns aneignen, mit der Seb. Schmidt nach beiden Seiten hin helfen will: *Si vis converti ad me per poenitentiam, ut prae te fers, revertere serio et vera cum poenitentia.* Die Emphase wäre gegen diese Wortstellung gewiss. Vielmehr wird אלי den ganzen Accent des

Satzes tragen, *zu mir* wende dich, zu keinem andern Gottesdienst. Dass dieser den Gegensatz bildet, zeigt ja eben das andere Hemistich.

Das Entfernen der Gräuel [שקוצים], der Götzen, welche sowohl Jehovah stets, als Israel in den Tagen seiner Erlösung ein Gräuel (Jes. 2, 20), מפני ist nicht aus dem heiligen Lande (Kimchi), sondern so, dass sie meiner Wesensoffenbarung nicht mehr hinderlich in den Weg treten, dass ich mich frei bethätigen kann in meiner Gottheitsfülle. Und nun der Schlusssatz, ולא תנוד. Er erinnert an die Flucht Kains in dem Lande Nod, Gen. 4, 16 vgl. 12 ff. und deshalb nehmen von dem Targum ab sehr viele Ausleger die Ergänzung לצאת בגולה wie Jarchi, oder wie Kimchi מארצכם hinzu. Allein gerade dadurch, dass diese bei dem Worte fehlt, wird auch dem Flüchtigsein eine andere Wendung gegeben. Man würde dem Zusammenhang eher das Moment des umherziehenden, unruhvollen Götzendienstes, (vgl. 3, 13) mit Tremellius entnehmen können. Doch auch diesem wäre das Wort nur ein sehr matter Ausdruck, und Abarbanel's nicht weichen von der Bekehrung, nicht ablassen von ihr, gäbe das ihm eigenthümliche Moment der Unsicherheit auf. Wir dürfen nicht anstehen, נוד im Sinne des Wankens, 1 Kön. 14, 15, der Unsicherheit zugleich und unstätten Zerfahrenheit zu nehmen. So wanke nicht, (vgl. Vs. 3), sei fest im Zerstören aller Götzen deiner Lust, damit meiner Gottheit Licht dich erleuchte und du fest bleibest. Ganze, ungetheilte Hingabe an den Herrn ist die eine Bedingung zum Heil, festes, ungebrochenes Abthun aller ihm widerstrebenden Mächte die andere.

Vs. 2. Ob das אם aus Vs. 1 auch bei ונשבעת fortwirkt, ist mindestens sehr zweifelhaft, wenn du schwörst, (schwöre) wahr, da eben das zweite Verbum fehlt. Viel nachhaltiger greift das Wort in den ganzen Redeverband ein, wenn wir es absolut nehmen, als Anschluss an das Letztgesagte: Und du hast (dann) geschworen dem Herrn wahre Eide. Das Schwören: Jehovah lebt, bekennt ihn als Wesensgrund und macht diesen zum Zeugen für die Wahrheit des Gesagten. Darum ist es als Wort des Bekenntnisses religiöser Act, in dem

Jehovah als der Richter über Alles verehrt wird, als Licht und Wahrheit unsers Lebens, Jes. 65, 16. 45, 23. So gebietet das Gesetz den Eid dem Herrn, Deut. 10, 20. 6, 13. So erscheinen die dem Herrn schwörenden Aegypter Jes. 19, 18 als die treuen Bekenner, das wahr Schwören als Zeugniss der Heiligkeit, Sakh. 8, 17. Num. 5, 19 ff. Deut. 27, 15 f. 1 Kön. 22, 16. Die adverbialen Zusätze bestimmen die Art des Schwures: באמת mit der Aufrichtigkeit, welche die ganze Wahrheit spricht und ihr treu bleiben will, במשפט nicht, wenn der Eid *gerichtlich* gefordert (Jos. Kimchi), sondern, so dass er geschieht, Recht zu gründen auf Erden, dem Recht seine Ehre zu geben, בצדקה in der subjectiven Rechtsverfassung, so dass der Eid Ausfluss der rechten Gesinnung. Wir können sagen, wie Thomas von Aquino: *ex parte iurantis, ut non simulate et ad deceptionem, quantum ad causam pro qua iuratur, ut non temere, sed praecedente debita discussione iuretur, quantum ad rem de qua iuratur, ut sit iusta et licita*, oder, wie Seb. Schmidt: *veraciter, in re iusta, sine dolo et fraude et ambiguitate*, nur, dass es uns feststehen muss, dass überhaupt die sittliche Basis in der Heiligkeit fixirt werden soll, oder ungleich zutreffender noch, wie Coccejus: *distinguendo bonum a malo, verum a falso et non communicando cum alienis peccatis*, einerseits, und dann, *dando deo gloriam et ei serviendo et proximum non fraudando, sed amplexando*, andrerseits.

Das zweite Hemistich hat seine Schwierigkeit in dem בו. Das Targum bezog es auf Israel, J. D. Michaelis auf Jehovah. Da wir einen Gottesspruch haben, Vs. 1—2, so müsste die dritte Person von dem Redenden gebraucht auffallen, wenn nicht durch חי ה׳ ihre Einführung vermittelt wäre. Die Anrede ist an Israel gerichtet, und, es scheint, so ganz individueller Beziehung auf des Angeredeten Thun, dass wir dafür die zweite Person erwarteten. Nun aber ist der Gedanke, dass Völkerschaaren sich segneten dann in und mit Jehovah (והתברכו בו), so abnorm nicht, wie uns dünken könnte, wenn auch von Israel sonst wir die Verheissung Abrahams (Gen. 12, 3. 22, 18. 26, 4.) kennen, und es stehende Verkündung der Propheten, dass, wann Israel seinem Gott von ganzem Herzen die-

nen wird, dass dann auch die Menge der Heiden eingeht in *seine* Seligkeit. Denn durch Israel lernt auch sie den Herrn loben und feiern (Theodoret), wird *sein*, vgl. Jes. 2, 3. Hier ist uns die Sicherheit von dem andern Gliede aus gegeben, ובו יתהללו. *Rühmen* sich konnten die Völker nicht Israels, sondern des Gottes, der seiner Heiligen Ehre ist, Jes. 45, 25. Oder will man mit Leiste sagen: *Nemo enim facile de quopiam gloriatur, nisi honoribus opibusve is excellat; gloriamur autem de eo vel propter amicitiam, qua nos ornat, vel solo perculsi gaudio, quod, qui in aliis rebus nobis sit similis atque aequalis, ad tantos, quibus pollet, honores opesque provenire potuerit, quoniam inde in nosmet ipsos multa sane lux refulget?* Wie stimmen dazu die weitaussehenden Beziehungen dieses Völkerruhmes in der messianischen Zeit, vgl. Jes. 60, 19 ff.? Nein, dass am Ende der Tage nicht mehr ein dürftiges, geringes Volk Jehovahs als Helfers in aller Noth und als Königs der Ehre (Ps. 24) sich rühmt, dass grosse Völkerschaaren sein geworden, das ist der trostvolle Ausblick auf Israels Ewigkeit. Und darum muss denn auch והתברכו בו allerdings das sich Segnen derselben in Jehovah bedeuten. Aber was will das? Nach dem Gebrauch der Schrift ist ja dies sich Segnen sonst der Wunsch, glücklich sein zu wollen wie der Andere, oder durch die Theilnahme an ihm und seinem Wesen auch seines Heils theilhaftig zu werden. Darum ist in der Verheissung an Abraham der Wechsel von נברכו und התברכו den Sinn derselben wesentlich nicht alterirend. Nun bemerkt Hofmann[1] ganz recht, dass das Erste für Jehovah nicht passt, aber daraus folgt schwerlich, dass der Sinn, wie Jehovah es zu geben vermag oder es zu geben pflegt, vgl. Jes. 65, 16. So schaute es wenigstens Israel niemals an. Vielmehr ist der Gedanke, all sein Glück, alles Heil und Wohlergehen nur in der Gemeinschaft mit ihm finden, nur von ihr erwarten, nur auf sie gründen. Demnach ist die Verkündung hier die andere Seite von Jes. 2, 5, dort Gesetz und Wort Jehovahs als das, was

---

[1] Weissagung und Erfüllung I. S. 97.

die Völker des Heils suchen, hier, dass sie allen Segen nur durch ihn, durch Erfüllung seines Gesetzes haben werden.

Den zehn Stämmen hatte das Prophetenwort die Aussicht eröffnet, dass das finstere Verderben ihnen sich lösen werde in seliges Heil. Es hatte den Weg dahin vorgezeichnet, und schliesst nun in der Darlegung seines herrlichen Ausgangs. Er ist die Frucht der Saaten finsterer Gerichte Gottes über das vom Herrn abgewandte Geschlecht.

Vs. 3—4. Doch Jeremias ist Judahs Prophet, das bestehet noch, dem hat er die Bahn zu brechen in das Heiligthum der Verheissungen Israels. Vgl. 7, 3 ff. Zu ihm wendet deshalb die Rede sich. Denn Efraims Geschicke waren nur zum Vorbild, zum warnenden Beispiel Judah von ihm vorgehalten, 3, 11. Wie wird Judah zu seinem Ziel gelangen?

Man meine nicht, dass diese Wendung der Gedanken durch das כי im Anfang von Vs. 3 ausgeschlossen werde. Wir suchen die Beziehung gar nicht in der Ferne. Zu Efraims erlöseten Geschlechtern schliessen sich 3, 18 schon die judäischen als Heilsgenossen an. Geht nun Israels Geschick überhaupt darin aus, dass in ihm die Nationen gesegnet werden, dass also schliesslich Israels Gott auch der Völker Gott, Jehovah Einer, und sein Name Einer über die ganze Erde hin (Sakh. 14, 9), so lehnt sich an diese Verkündung vollkommen deutlich der Satz an: Denn Judah soll neu geboren werden aus seinem Worte. Wir ergänzen demnach einen Gedanken, wie den: Das gleiche Ziel fordert den gleichen Weg, und hat sich Judah schwerer verschuldet gegen den Herrn als Israel, so wird ihm derselbe auch noch dornenvoller werden. Darum fordert der Herr von ihm die Erneuerung des ganzen Lebens.

Das כה אמר ה׳ führt eine ewige Bestimmung Gottes ein. Sie wird Judah und Jerusalem kund. Es heisst איש יהודה, Jeder, der zum Stamm Judah gehört und darum Theil hat an der auf diesem ruhenden Verheissung, der *Gepriesene* zu sein unter seinen Brüdern, und Jerusalem fasst diese Bestimmung näher dahin zusammen, dass von ihm aus Friede kommen soll auf Erden. Daher Vs. 4 dafür das יושבי ירושלם. Wie bedeutsam

also im Eingang der Mahnung der Hinweis auf diese Bestimmung hier! Nur so erklärt sich auch die Wiederholung als Anrede am Schluss des Gottesspruchs Vs. 4.

Ein Doppeltes enthält dieser, in zwei Forderungen Jedes abgetheilt. Zuerst נירו לכם ניר und ואל תזרעו אל קצים, dann המלו לה׳ und והסרו ערלות לבבכם. Das Verhältniss, in dem sie zu einander stehen, ergiebt sich leicht. Erklären wir sie im Einzelnen. ניר ist Harde, ein neues, von Dornen und Gestrüpp gereinigtes Land. Abgesehen davon, dass J. D. Michaelis von einer Ausrottung der Wälder als Götzenstätten (vgl. Jes. 1, 29) spricht, haben die Ausleger einstimmig darin die Aufforderung zur Busse verstanden, das Targum das Thun guter Werke, Kimchi deren Grund in der Bereitung des Herzens zum Achthaben auf sein Gebot. Aber dabei wird immer auf die Weise dessen gesehen, was der Wortlaut im Erfolge bezeichnet. Nicht das *Ausrotten* der Dornen und des Gestrüpps markirt die Wiederholung des ניר, sondern das Darstellen des gereinigten Ackers. Ein durchaus neues, zur Empfängniss neuen Lebens zubereitetes Feld stellt dar, Hos. 10, 12. Luther sagt recht: „Gott heisst Judah den alten Grund umbrechen, es soll ein Neubruch sein; sonst wird Göttliches und Fleischliches unter einander gemenget und kommt nichts Gutes heraus.“ Dazu steht das zweite Glied im Gegensatz ואל תזרעו אל קוצים, werfet eure Saat nicht zu Dornen, in der Richtung nach Dornen hin. Die Dornen würden die Saat in ihre Gewalt nehmen, und überwuchernd sie ersticken in ihrem Keimen. Demnach soll das Volk sich hüten, irgend Etwas, wovon es Aerndte hofft, nach jener Richtung hin auszustreuen. Von dorther wird ihm nur Verderben spriessen. Weder Laster und Sünde, noch staatliche Gebrechen und Götzendienst füllen das Bild der Dornen. Wir lernen Mth. 13, 7. 22, dass die Sorgen und Wohllüste der Welt auch dazu gehören. Es ist nach Gen. 3, 18 Alles, was dem Fluche Gottes über die Sünde des ersten Menschen entwachsen ist, und darum dieses Fluches Gewalt über das Leben bringt, vgl. 2 Sam. 23, 6. Fassen wir also Beides zusammen, so wird Judah geboten, ein neugebrochenes Ackerland sich zu erringen, und

dann die Saat des Lebens nicht dorthin zu streuen, wo Fluch und Verderben sie vernichtet, sondern eben in dieses neue gute Land.[1] Das Andere ist auch ein Doppeltes, was wir Vs. 4 finden.

Vs. 4. Die Beschneidung ist das Zeichen für den Bund mit Jehovah. Wohl, aber sie muss eben keine Beschneidung nur am Fleische sein, sondern *für Jehovah.* Der Ausdruck hat seine Schwierigkeit darin, dass dem Herrn ja auch die äusserliche Beschneidung geschieht, eben als solche ist sie Weiheact für ihn. Sie ist ein Opfer des Beschnittenen in der Hingabe seines Blutes, welchem Jehovah die sakramentliche Weihe der Zeugung giebt, dass der von dem Beschnittenen gezeugte Saame heiliger Saame sei, Jes. 6, 13. Ob es genügt, ליהוה durch *intus, in occulto; quod introspicit dominus, non tantum foris, in manifesto, in carne* (Seb. Schmidt) zu deuten, bezweifeln wir deshalb. Nein, Judah hat treulos seinen Gott verworfen und andern Göttern nachgehurt. Den Bund sollen sie aufgeben, zu ihm hatte die Beschneidung sie zeither geführt, jetzt sollen sie nicht den Götzen mehr, sondern dem Herrn ihres Lebens beschnitten sein, vgl. Vs. 22.

So meint dann auch das zweite Glied nicht sowohl Dasselbe, sondern es dient dem Gedanken seinen vollen Ausdruck zu geben. Jehovah beschnitten werden, das heisst der Herzen Vorhaut entfernen, *concupiscentias suas,* wie Coccejus sagt, *et cogitationes suas vanas,* Vs. 14. Die LXX erklären das ערלות לבבכם durch *σκληροκαρδία* gut. Es ist in Analogie mit der Vorhaut am Fleisch Alles, was Natur an dem Herzen, ohne die Hingabe der Weihe an Gott, die Gottlosigkeit (רשע, wie das Targum deutend es giebt), Deut. 10, 16. Dass Judah wirklich ein Jehovah heiliges Geschlecht werde, dazu bedarf

[1] Die Polemik der Kirchenväter brauchte das Wort der Juden alttestamentliche Satzungen zu bekämpfen. Justinus Martyr (*Dial. cum Tryph.* p. 63) von der Erkenntniss Christi aus, die das Herz zur Harde umschaffe, Tertullianus (adv. Jud. c. 3 und c. Marc. I, 20 und IV, 1) von den Dornen des alten Bundes, wie Cyprianus adv. Jud. I, 8. Das Menschenherz als den zu bereitenden Acker im Allgemeinen führen Chrysostomus (Hom. 4 ad pop. Antioch.), Cyrillus Alex. (Hom. I Pasch.), und Origenes (Hom. V in Jer.) durch.

es eben der Tilgung seiner selbstischen, ungöttlichen Natur, damit sein Alles ihm im Licht der Weihe Jehovahs verklärt werde. So fasst sich der Bezug auf Deut. 30, 6. in Röm. 2, 28 f. Col. 2, 11, und als Gegensatz hebt schon die Epist. Barnab. c. 9 die Stelle 9, 25 heraus, die 7, 26 ihre Erklärung hat.

Hier aber giebt das Gegenbild nicht die verklärte Zukunft des Gottesvolkes, sondern die drohenden Gerichte. Dies naturgemäss, da Efraim gerichtet war, für Judah noch die Wahl, ob es den Gerichten entgehen wolle und könne, oder nicht. Es soll durch Erneuerung seines Lebensgrundes dem zuvorkommen, dass nicht des Herrn grimme Wuth (חמתי, die stärkste Bezeichnung des göttlichen Zornes, der zugleich das Brennen entspricht) wie Feuer Alles verzehrend und verderbend ausgehe, ein Feuer, das Niemand zu löschen vermag. Dazu muss es sonst kommen, weil die Bosheit ihrer Werke, welche gegen ihn anstürmt (מפני רע), das Gericht herausfordert. Und es kommt.

Dritte Weissagung.

DAS GERICHT UEBER DIE UNBUSSFERTIGEN.

4, 5—6, 30.

Die Weissagung, welche den Ruf des Herrn zur Busse an sein abtrünniges Volk gerichtet, hatte uns an die Schwelle der einbrechenden Gottesgerichte geführt. Die weitere Verkündung versetzt uns mitten in ihre Schrecken. Die unvermittelte Wendung der Rede dient dem plötzlichen und unvorhergesehen das Volk überwältigenden Wehe zum Ausdruck. Und es ist ergreifend, zugleich aber auch den Sinn des Ganzen am klarsten deutend, wie die ganze erschütternde Rede in dem monotonen Wort aushallt: Denn verworfen hat sie Jehovah. 6, 30.

Ueberblicken wir das Ganze dieser weissagenden Worte, welche I. des Gerichtes Qual 4, 5—8, II. sein unaufhaltbares Nahen 4, 9—6, 21, und III. seinen Grund in der göttlichen Ver-

werfung Israels 6, 22—30 uns vorführen, so ergeben sich folgende Wendepunkte in der prophetischen Rede.

I. Zur Flucht und zur Trauer ruft des Propheten Stimme die Verworfenen auf, 4, 5—8. Denn II, das Gericht, das da kommt, nicht Jehovahs Untreue im Verheissungsbunde bezeugt es, sondern die schwere Schuld, die das frevelnde Geschlecht verzehrt, Vs. 9—18. Der Gedanke legt nach allen Seiten hin sich auseinander. Darum ist 1) der Schlag so zermalmend, reibt das Volk auf in dem Verderben, das Himmel und Erde verschlingt, Vs. 19—31. Und wenn es 2) dann ermattet seufzt unter der gerechten Gerichte schwerer Last, was hat sie so matt gemacht, die elende Schaar? Weil sie matt geworden in dem brünstigen Ringen um die schnöde Götzenlust, 5, 1—9, ward 3) sie so matt auch durch ihre Verderbensmacht. Denn der Herr musste verlassen die, die ihn zuerst verliessen, Vs. 10—31. So hat 4) der Tag sich denn geneigt, das Leben in des Bundes Gütern ist nun zu Ende, *nahe* die finstre Nacht des Verderbens, 6, 1—5. Denn 5) die schreiende Gewaltthat von Jerusalem lässt dem besseren Geschicke keinen Raum mehr, Vs. 6—8, und 6) wenn auch Frieden verkündigen, die sie führen ihre Bahnen, den elend Zerschlagenen, auch solche Hoffnung muss zu Scheiter gehen, Vs. 9—15. Was sie verbrochen an den heiligen Bundesrechten, das stellt 7) kein theures Opfer ihres gottentfremdeten Sinnes wieder her, Vs. 16—21, sondern III, furchtbar wehevoller Untergang ist der Verworfenen Loos, Vs. 22—30.

Je mehr dem Seher der *eine* Gedanke die Seele erfüllt, je mehr ihm jedes Wort *der* Mahnung dienen soll, die Jehovah 6, 8 vgl. 4, 14 seinem Volke zuruft: *Lass dich züchtigen,* Jerusalem, damit nicht meine Seele sich losreisse von dir, damit ich dich nicht zur Wüste mache, zum Lande, unbewohnt; je mehr er auch am Rande des Abgrunds noch sich sehnen musste, durch die Schauer der Gerichte Gottes hindurch Heil seinem Volke zu gewinnen: um so weniger wird uns die zerfahrene Haltung der prophetischen Rede Wunder nehmen, in der immer dieselben Gedankenkreise in neuer Weise mit und durch einander und nach demselben Ziel hin gehen, und alle

Wendungen der das einbrechende Geschick erwägenden Stimmung von dem Grundtone der wehmüthigen Klage beherrscht sind, welche inmitten eines dem Fluche des Heiligen erliegenden Volkes seine Seele durchschauern musste. Es ist das Ringen eines in Liebe zu seinem Fleisch und Blut erglühenden Geistes, der Alles niederzukämpfen hat, was Fleisch und Blut dem Tode entgegen stellt, bis er in ungetrübtem Glanze die Sonne der Gerechtigkeit über der Todesnacht aufgehen sieht.

Geben wir zunächst eine wortgetreue Umschreibung der prophetischen Gedanken, welche diese Stimmung spiegeln.

4,5 Thuet kund in Judah, und in Jerusalem lasst es hören, und sprechet und blaset die Drommete im Lande, rufet, voll machet, und sprecht: Sammelt euch und lasst uns nach den Städten kommen, die
6 Festen sind! Erhebt ein Panier auf Zion hin, flüchtet, sollt nicht weilen! Denn Elend heiss' ich kommen vom Norden her und grossen
7 Bruch. Aufgestiegen ist ein Löwe aus seinem Dickicht, und ein Verderber aufgebrochen von Völkerschaaren, ist ausgezogen von seinem Orte, dein Land zur Wüste zu machen, deine Städte werden verheert,
8 unbewohnt. Darum gürtet euch in Säcke, trauert und heulet, denn Jehovahs Zornglut hat sich nicht gewandt von uns.

9 Und geschehen ist's an jenem Tage, Spruch Jehovahs, es vergeht des Königs Herz und das Herz der Fürsten, und die Priester
10 starrten, und die Propheten staunen. Da muss ich sprechen: Ach, Herr Jehovah! Fürwahr, Täuschung hast du diesem Volk geboten und Jerusalem, da du sprachest: Friede soll euch werden, und —
11 das Schwerdt ist an ihre Seele gedrungen. In jener Zeit wird diesem Volke und wird Jerusalem gesagt werden: Ein Sturm, gluthell, über
12 Höhen, in der Wüste, des Wegs zu der Tochter meines Volks, nicht zu worfeln und nicht rein zu fegen, ein Sturm, voller als diese, wird
13 mir kommen. Nun will auch *ich* reden — Gerichte über sie! Siehe, gleichwie Wolken steigt er auf, und wie Wirbelwind seine Wagen, schneller waren als Adler seine Rosse. Wehe uns! Denn verwüstet
14 sind wir. Wasche vom Bösen dein Herz, Jerusalem, auf dass dir geholfen werde! Wie lange sollen weilen in deinem Innern deines Unheils
15 Gedanken? Denn horch — Kunde kommt von Dan und lässt Unheil
16 hören vom Gebirge Efraims. Lasst's vernehmen die Nationen, siehe, lasst es hören: Ueber Jerusalem kommen Wächter aus der Ferne
17 Landen, und die erheben über die Städte Judahs ihre Stimme. Wie Feldhüter liegen sie über ihr ringsum. Denn bitter ist sie gegen mich
18 gewesen, Spruch Jehovahs. Dein Weg und deine Werke haben Sol-

ches dir gethan. Das dein Verderben. Denn bitter ist's, dringt dir an das Herz.

Mein Innerstes, mein Innerstes! Krampfhaft wind' ich meines 19 Herzens Mauern, es tobt mir mein Herz, ich kann nicht schweigen. Denn Drommetenton hört' ich in meiner Seele, Gelärm des Kriegs. Bruch wird über Bruch gerufen. Denn verwüstet ward die ganze Erde, 20 plötzlich wurden wüste meine Zelte, im Augenblick meine Teppiche. Wie lange soll Panier ich sehen, hören der Drommete Klang? — 21 Denn thöricht ist mein Volk. Mich haben sie nicht erkannt. Kinder 22 ohne Verstand sind sie, und ohne Einsicht sind sie, weise sind sie, um Böses zu thun, und Gutes zu thun haben sie nicht erkannt. Ich 23 schauete an die Erde, und siehe — Oede und Leere, und zu den Himmeln auf, und ihr Licht ist nicht mehr. Ich schauete an die Berge, 24 und siehe — die erbeben, und alle Hügel wankten hin. Ich schauete, 25 und siehe kein Mensch ist mehr, und alles Geflügel des Himmels war fortgescheucht. Ich schauete, und siehe das Fruchtgefild — die Wüste, 26 und alle ihre Städte wurden zerstört vor dem Dräuen Jehovahs und vor dem Dräuen der Glut seines Zornes. Denn also hat gesprochen Jehovah: 27 In starrer Wildniss wird die ganze Erde liegen, und kein Ende will ich machen. Darob wird trauern die Erde, und die Himmel dunkeln 28 droben, darum dass ich gesprochen, beschlossen und nicht bereut und kehre nicht um davon. Vor des Reiters und des Bogenschützen 29 Tosen flieht die ganze Stadt, sie kamen in die Wolkennacht, und auf die Felsen stiegen sie. Die ganze Stadt verlassen, und Niemand wohnt in ihnen. Und du — verstört ist's, was willst du machen? Denn 30 du kleidest dich in Scharlach, denn du schmückest dich mit Schmuck von Gold, denn du ritzest mit der Schminke deine Augen, für nichts machst du dich schön! Es haben dich verschmäht deine Buhlen, nach deiner Seele stehen sie. Denn eine Stimme hört' ich, wie einer Kreis- 31 senden, Angst wie einer, die zuerst gebiert, die Stimme der Tochter Zions schluchzet, sie breitet ihre Hände aus. Wehe doch mir! Denn matt ward meine Seele — Würgern.

Schweifet umher auf Jerusalems Gassen und sehet doch und ver- 5,1 kündet und suchet auf ihren Märkten, ob Jemand ihr findet, ob Einer ist, der Recht thut, der Treue suchet, und — ich vergebe ihr! Und 2 wenn sie „so wahr Jehovah lebt“ sprechen, darum schwören sie zum Trug. Jehovah, deine Augen, sind sie nicht auf Treue gerichtet? Du 3 hast sie geschlagen, und sie haben keinen Schmerz empfunden, du hast sie ausgetilgt, sie haben sich geweigert, Zucht anzunehmen, härter ist ihr Verhalten als Felsen, sie haben sich geweigert umzukehren. Ich aber sprach: Nur Geringe sind es. Sie erwiesen sich thö- 4 richt. Denn sie kennen den Weg Jehovahs nicht, das Recht ihres Gottes. Ich will mir zu den Grossen gehen und will mit ihnen reden. 5 Denn die kennen den Weg Jehovahs, das Recht ihres Gottes. Nur —

dass sie gebrochen haben allzumal, was Joch, zerrissen, was Bande.
6 Darum hat ein Löwe aus dem Walde sie geschlagen, ein Wolf der Abendzeit verstört sie, ein Parder, wach um ihre Städte, Jeglicher, wer von ihnen ausgeht, wird zerrissen. Denn viel sind ihrer Vergehungen,
7 schwer ihrer Abtrünnigkeit Zeichen. Wie deshalb sollt' ich dir verzeihen? Deine Kinder haben mich verlassen und schwören bei Götzen. Da lasse ich sie schwören, und so brechen sie die Ehe, und um einer
8 Hure Haus schaaren sie sich. Hengste, feiste, geile, scheinen sie, Jeder
9 wiehert hell nach seines Freundes Weibe. Sollte darüber ich nicht Heimsuchung bringen? Spruch Jehovahs, oder sollte an einem Volke, das wie dieses, nicht Rache nehmen meine Seele?

10 Steiget hinauf auf ihre Mauern und zerstöret, und ein Ende machet
11 nicht, reisset ihre Ranken weg. Denn nicht Jehovahs sind sie. Denn treulos, treulos wurden an mir das Haus Israels und das Haus Judahs,
12 Spruch Jehovahs. Sie verleugneten Jehovah und sprachen: Er ist nicht, und kein Unheil wird über uns kommen, und Schwerdt und
13 Hunger sehen wir nicht. Und die Propheten werden zu nichte werden,
14 und das Reden ist nicht in ihnen, also geschieht es ihnen. Darum hat also gesprochen Jehovah, der Gott der Zebaoth: Dieweil ihr redet dieses Wort, siehe, so mache ich meine Worte in deinem Munde zu
15 Feuer, und dieses Volk zu Holz, und das hat sie aufgezehrt. Siehe, ich lasse über euch kommen ein Volk aus der Ferne, Haus Israels, Spruch Jehovahs, ein Volk, — ausdauernd ist's, ein Volk — aus dunkler Vorzeit her ist's, ein Volk — du kennst seine Zunge nicht, und ver-
16 stehst nicht, was es spricht. Sein Köcher, wie ein Grab offen stehend,
17 sie alle Helden! Und es hat deine Aerndte gefressen und dein Brodt, fressen deine Söhne und deine Töchter, frisst dein Kleinvieh und deine Rinder, frisst deinen Weinstock und deinen Feigenbaum, zerstört die Städte, die dir Festen, auf welche du dein Vertrauen setzest,
18 mit dem Schwerdte. Und auch in jenen Tagen, Spruch Jehovahs, will ich
19 mit euch noch nicht Ende machen. Und es geschieht, wenn ihr sprechen werdet: Um wes willen hat Jehovah, unser Gott, uns alles das gethan, da sprichst du zu ihnen: Wie ihr mich verlassen habt und dienet Göttern aus der Fremde, also werdet ihr Barbaren dienen in einem Lande,
20 das nicht euer. Macht kund dies im Hause Jakobs, und lasst in Judah
21 es hören, indem ihr sprecht: Höret doch dies, Volk, unverständig und einsichtslos, Augen haben sie, und sehen nicht, Ohren haben sie, und
22 hören nicht. Wollt ihr mich nicht fürchten? Spruch Jehovahs, oder wollt vor meinem Dräuen ihr nicht zittern? Der ich Sand zur Gränze dem Meere gesetzt habe, Schranke für die Ewigkeit, und es überschreitet sie nicht, so dass sie branden und nicht obsiegen, und haben
23 getobt seine Wogen und überschreiten sie nicht. Aber dies Volk hat ein widerspenstiges und störrisches Herz, sie fielen ab, und gehen hin,
24 und haben nicht gesprochen in ihrem Herzen: Lasst uns doch fürch-

ten Jehovah, unsern Gott, der Regen giebt und Früh- und Spätregen zu seiner Zeit, Wochen, der Aerndte Satzungen, wahrt er uns. Eure 25 Verschuldungen haben das gewandt, und eure Sünden von euch abgehalten das Gute. Denn in meinem Volke finden sich nur Frevler, es 26 lauert, wie Vogelsteller sich bücken, sie legen eine Schlinge, Männer fangen sie. Wie ein Käfig voll Geflügel, also sind ihre Häuser voll von 27 Trug. Darum sind gross sie geworden und sind reich. Feist wurden 28 sie und glatt, mehr noch, gingen hinaus über Worte vom Bösen, keine Rechtssache führen sie, nicht die Rechtssache der Waise, und sie machen sich's glücklich, und der Armen Streit schlichteten sie nicht. Um des willen sollt' ich nicht heimsuchen, Spruch Jehovahs, oder an 29 einem Volke wie dieses nicht Rache nehmen meine Seele? Starren 31 und Schauder Erregendes ist zu Wesen gekommen im Lande, die Weissagenden weissagen in Lügen, und die Priester üben Gewalt auf eigene Faust, und mein Volk — die lieben es also! Und was werdet ihr thun für dessen Ausgang?

Fliehet, ihr Kinder Benjamins, aus dem Herzen Jerusalems, und 6,1 in Thekoa lasset die Drommet' ertönen, und über Bethhakherem hebet ein Feldzeichen hoch. Denn Unheil wogt herein vom Norden her und grosser Bruch. Die Aue und die wohllustvolle — ich habe 2 still gemacht die Tochter Zions. Zu ihr kommen Hirten und ihre 3 Heerden, schlugen um sie Zelte auf rings her, weideten jeglicher zu seiner Hand. Heiligen Kampf rüstet gegen sie! Stehet auf und 4 lasst hinan uns ziehen in der Mittagsglut! Wehe uns! Denn geneigt hat sich der Tag, denn es dehnen sich des Abends Schatten. Stehet 5 auf und lasst hinan uns ziehen in der Nacht, und wollen niederwerfen ihre Paläste.

Denn also hat Jehovah Zebaoth gesprochen: Fället Holz und 6 schüttet einen Wall auf gegen Jerusalem! Sie ist die Stadt — Heimsuchung kam, sie ganz — Gewaltthat in ihrem Herzen. Wie ein Brun- 7 nen sein Wasser ausströmen lässt, also liess ihr Unheil sie ausströmen, Unrecht und Unterdrückung werden laut in ihr, mir entgegen fort und fort, Siechthum und Verwundung. Lass dich züchtigen, Jeru- 8 salem, damit nicht meine Seele sich von dir reisse, damit ich nicht zur Wüstenei dich mache, zum Lande — unbewohnt.

Also hat Jehovah Zebaoth gesprochen: Sorgsam werden sie 9 Nachlese halten, wie an der Rebe an dem Reste Israels. Lass wieder kehren und wieder deine Hand, wie wer über Körben Trauben schneidet. Zu wem möcht' ich reden wollen und Zeugniss ablegen, und — sie 10 hören? Siehe in der Vorhaut ist ihr Ohr geblieben, und sie vermögen nicht aufzumerken. Siehe das Wort Jehovahs hat in Hohn sich ihnen gewandelt, sie haben keine Lust daran. Und der Zornesglut Jehovahs 11 bin ich voll, ich bin's müde an mir zu halten. Geuss aus über die Knaben auf den Gassen und über der Jünglinge Kreis zumal! Denn

ja — Mann nebst Weib werden gefangen, Greis nebst dem, der hoch-
12 betagt. Und übergehen mussten ihre Häuser an Andere, Felder und
Weiber zumal. Denn ich halte meine Hand ausgereckt über die Be-
13 wohner der Erde, Spruch Jehovahs. Denn von denen, die klein unter
ihnen, bis zu ihren Grossen geizen sie alle nach Gewinn, und vom
14 Propheten bis zum Priester treiben sie alle Lüge. Und so heilen sie
die Wunde der Tochter meines Volks leichthin, da sie sprachen:
15 Friede, Friede, und ist doch kein Friede! Sie bestanden mit Schan-
den. Denn Abscheu Erregendes haben sie getrieben, und haben doch
kein Schamgefühl, und haben nimmer gar vom Erröthen gewusst.
Darum fallen sie unter den Fallenden, zur Zeit, da ich sie heimge-
sucht, wanken sie, hat Jehovah gesprochen.

16 Also hat Jehovah gesprochen: Tretet hin an die Wege und
sehet und fraget nach Pfaden der Urzeit, ob dies der Weg zum Guten,
und gehet auf dem und findet eine Ruhstatt für eure Seele. Aber sie
17 sprachen: Wir gehen nicht! Und ich hatte Wächter über sie auf-
gestellt. Merket auf auf der Drommete Klang! Aber sie sprachen:
18 Wir merken nicht auf! Darum höret, ihr Nationen, und erfahre, Rotte,
19 was unter ihnen ist, höre du Erde: Siehe, *ich* lasse Unheil kommen
hin auf dieses Volk, ihrer Gedanken Frucht. Denn auf meine Worte
20 haben sie nicht aufgemerkt, und mein Gesetz, das verachten sie. Wo-
zu mir da Weihrauch — von Saba her kommt er, und Würzrohr, das
edle, aus der Ferne Landen? Eure Brandopfer, zum Genuss — nicht,
21 und eure Schlachtopfer haben nimmer mir gefallen. Darum hat also
Jehovah gesprochen: Siehe ich lege auf dieses Volk hin Anstösse, und
daran stiessen sich Väter und Kinder zumal, Nachbar und sein Ge-
nosse kommen um.

22 Also hat Jehovah gesprochen: Siehe, ein Volk kommt von des Nor-
dens Landen, und eine grosse Nation wacht auf von dem Aeussersten der
23 Lande. Bogen uud Wurfspiess halten sie mit Kraft, grausam ist es,
und sie haben kein Erbarmen. Ihr Lärmen, wie das Meer brau-
24 set es, und auf Rossen ziehen sie einher — gerüstet wie ein
Mann zum Kampf wider dich, Tochter Zions. Wir haben das Ge-
25 rücht gehört von ihm, schlaff wurden unsre Hände, Angst ergriff uns,
Wehen, wie die Gebärende. Gehe nicht hinaus auf das Feld, und auf
26 dem Wege wandele nicht. Denn ein Schwerdt hat der Feind —
Grauen ringsum. Tochter meines Volks! Gürte in den Sack dich,
27 und winde dich in Asche — Trauer um einen Eingebornen mache
28 dir, Klagen voll Bitterkeit. Denn plötzlich kommt der Verwüster über
uns! Zum Prüfen hab' ich dich gegeben in meinem Volk — eine
29 Feste, und du sollst's erfahren und prüftest ihren Weg. Sie Alle — der
Aufrührer Rührigste, zur Verläumdung ausschweifend, Erz und Eisen,
sie Alle — Verderber sie! Es ist erglüht der Blasebalg, aus ihren
Feuergluten nur Blei, zu nichts hat er geschmolzen und geschmolzen,

und Schlacken waren nicht losgerissen. Verworfenes Silber haben sie 30
ihnen gerufen. Denn verworfen hat Jehovah sie.

So schliesst die Rede mit dem Worte, welches dem Propheten das Schwerdt des Geistes in die Hand gegeben, das treulose, das unbussfertige Geschlecht seiner Tage zu richten. Wollte man den ganz allgemeinen Charakter verkennen, nach dem nicht vereinzelte historische Anlässe, nach dem vielmehr Israels Leben überhaupt, seine Stellung zu den Weihen seiner Berufung hier zur Basis der Verwerfung ward vom Herrn, wie keine Zucht es retten konnte, die des Heiligen Wächter fort und fort an ihm geübt, so würde zur Bestimmung der Abfassungszeit die Schilderung des drohenden Feindes, der als Scherge der Gerechtigkeit das Gericht der Verwerfung äusserlich vollziehen soll, als eines von *fern her* kommenden, *fremden*, und die Drohung in ihrer *Unbestimmtheit* das einzige Moment sein, das Aufschluss geben könnte, da eine ausdrückliche Zeitbestimmung fehlt. Darnach hat sich der Anfang der Regierungsjahre des Jojakim den meisten Kritikern von selbst empfohlen, wo dann freilich ihnen der Klageruf 6, 10—11 und das Schlusswort Vs. 27—30 als der späteren Aufzeichnung angehörig sich erweisen, vgl. 36, 32, da sie ein unrettbar verlorenes Geschlecht treffen, wie historisch das der Tage Jojakims nachweislich noch nicht gewesen. Das nun ist schon gar nicht so sicher an sich, da jene Tage Israel wahrlich reif gemacht hatten zum letzten Gericht, und dies Gericht ja auch keineswegs ausblieb. Gegenüber der Andeutung 3, 6, wo Josias Regierung in ihrem ganzen Verlaufe als Basis zu dem Ruf zur Busse an Israel erschien, werden wir das Einbrechen der Gerichte unter Jojakim zu setzen allerdings Grund haben. Und 2 Kön. 24, 2—4 bestätigt das. Aber gerade unsere Rede mit ihrem Hin- und Herwogen derselben Gedanken, die alle auf die Verwerfung der Treulosen hinausgehen, zeigt recht deutlich, wie verfehlt diese kritische Weise der Zeitbestimmung für die Abfassung einzelner prophetischer Abschnitte überhaupt ist. Man fühlt es ihr an, dass sie gar nicht temporelle Basis hat. Sie ruht auf dem Grunde der ganzen Lebensentwickelung im Gottesvolk, und fasst die Re-

sultate aller der Reden zusammen, in denen Jeremias sein Amt als Verkünder der Verwerfung Israels durchgeführt. Es wird so etwas, wie die Verwerfung eines ganzen Volkes, ja auch historisch nicht *mit einem Male*, aus Anlass eines Ereignisses, im Verlaufe eines Tages, Monats oder Jahres. Ein Werk *langer Erfahrungen und Prüfungen* von Seiten des Volks, und hoher, nimmer sich erschöpfender *Langmuth* von Seiten Gottes, das galt es darzustellen, in seiner ewigen Idee zu bewähren. Wo fänden wir da die Stelle, die uns zwänge, gerade hier diese Darstellung anheben zu lassen?

Mit der Ueberzeugung gehen wir an die Auslegung. Wir haben den Sinn der Worte nicht auf gewisse Vorstellungen hin zu schrauben, die wir von den Zeitbezügen uns gemacht haben, sondern nehmen sie in ihrer weitumfassenden Bedeutung, wie sie das Herz der Berufung Israels berühren.

I. Des Gerichtes Qual.

4, 5—8.

Hinein in die Ruhe eines neubeglückten Lebens voll üppiger Herrlichkeit, wie die Rückkehr zu des Herrn Heiligthümern in den Tagen des Josias sie in Israel hatte begründen können, und unter ihm und seinem Nachfolger zunächst sie fortdauerte, schallt des Propheten Aufruf zur Flucht. Ein schreiender Misston, in dem die ganze Gewalt der das Volksleben damals zerreissenden Gegensätze sogleich in concreter Fassung den Hörern entgegentönt. Man fühlt seine Bedeutung, wenn Sakharjah 2, 10—11 das Israel seiner Tage, Zion, das wohnet bei der Tochter Babels, aufruft, zu fliehen aus dem Lande des Nordens. Wie da נסו מארץ צפון dem ציון המלטי יושבת בת בבל gegenüber steht, so ergeht die Verkündung hier an Judah und Jerusalem. Das drohende Verderben kommt von Norden. Zion ist der Zuflucht Stätte. Vgl. Ps. 87.

Fliehen sollen, die Rettung suchen, vor der Gewalt der prophetischen Verkündung, Vs. 5—6, fliehen dort-

hin, wo ihrer Rettung Stätte gegründet. Denn es nahet das Verderben, Vs. 7. Trauernd stehen sie auf den von ihm zerstörten Trümmerstätten, Vs. 8.

Vs. 5. Lassen wir mit Recht die hergebrachte Kapiteleintheilung dahinten, und nehmen an, dass zwar allerdings eine Ausführung der Vs. 4 gedrohten Gottesgerichte folgt, diese aber als Gegenstück nicht sowohl zu dem zuletzt gesprochenen Worte, sondern zu dem Inhalt der ganzen vorigen Rede gehört, so werden wir nicht wähnen, der Prophet rufe seine Zuhörer auf, dass Einer dem Andern die Kunde bringe [Kimchi], sondern es ist Gottes Wort, welches die Diener seiner Macht hinaustragen in die Welt, vgl. Jes. 40, 1 ff.

Der Ruf, der weithin laut (הגידו), der eindringlich (השמיעו) erschallen soll unter das Berufungsvolk (ביהודה), hinein in sein Herz, die Stätte des Friedens für die Ewigkeit (בירושלם), wird begleitet vom Blasen der Drommete (אמרו ותקעו שופר), damit er als Gebot zunächst, das den Bürgern des Gottesreiches als Solchen gilt (Ez. 33, 2 ff.), als Gebot sodann aus der Welt einer höheren Ordnung sich kund gebe. Er soll mit vollem feierlichen Tone (קראו מלאו vgl. Jes. 40, 9) erklingen, eine Heroldsstimme für den Anbruch des Heils. Es ist also nicht blosse Häufung von Prädicaten, welche den Ruf als ein Wort für *Alle* zeichnen soll, ein nicht im Verborgenen gesprochenes Wort, sondern die Wahl der Prädicate prägt ihm das Siegel seiner gottgesetzten Gewichtigkeit auf. Das von den Masorethen weggelassene ו vor תקעו können wir beibehalten, ohne vor מלאו ein anderes zu ergänzen. Auch ohne die Conformität des Ausdrucks entsprechen sich die Bestimmungen, indem der zweite Imperativ die Weise des ersteren concreter zeichnet, eine Rede mit Drommetenklang, ein Ruf aus voller Brust. Für das Zweite steht 12, 6 קָרְאוּ מָלֵא in anderer Wendung. Aber das imperativische „mache voll" versteht sich von selbst durch das voran hallende „rufet." Die Punctation מַלְאוּ, welche die Masorah mit der Note הם׳ בפתח begleitet, will wohl die intensive Form des Piel markiren. Als Object werden wir dann weder שופר wiederholen (Seb. Schmidt), noch aus בארץ das Land nehmen, das voll vom Rufe werden

solle (J. D. Michaelis), noch vgl. מְלֹא Gen. 48, 19. Jes. 31, 4, יתמלאון Hi. 16, 10, aus dem folgenden האספו die Menge der sich Versammelnden verstehen, die sich erfülle, wie Pagninus nach den jüdischen Commentatoren meint, sondern einfach aus קראו den Ruf.

Und die gewichtige Kunde fordert, dass Judah, dass Jerusalem sich in sicherer Zufluchtsstätte bergen. Aus der Zerstreuung sollen sie sich sammeln, aus dem Verkehr des Alltagslebens, der das Volk zersplittert in die Menge von Individuen mit eigenen Interessen, eigenen Bestrebungen und Richtungen der Thätigkeit. Die Einheit ihres Thuns muss jetzt das Ringen werden nach einer Schutzmauer gegen das einbrechende Geschick. Sie gehen nach den festen Städten, sie kommen dort zu ihrem Ziele (נבואה), die unzugänglichen Festen werden ihnen zur Burg (המבצר), in der sie sicher abwarten die Verderbensmacht. ערי המבצר sind Städte, die ihnen die Feste bieten, deren sie bedürfen, die sie suchen, vgl. Sakh. 9, 12.

Vs. 6. Aber Israels Hort ist keine Feste der Erde, der Herr ist sein Fels und seiner Zuflucht Stätte. Darum erhebt sich das Panier der Rettung ihm hinaus über alle festen Städte auf Zions Höhe. Gab man von Alters her von den Höhen die Zeichen der Versammlung[1], war namentlich auf Judahs Höhen der Ort, von wo das Panier der Könige die Streiter Gottes zu den Waffen rief (vgl. Jes. 13, 2. 5, 26. 11, 10), so ist hier das Banner (נס) den Zion zeichnend als die Stätte, wo den sich Sammelnden ihrer Zuflucht Ziel, der Schirm des Höchsten werden kann. Dass eben die Flucht, das Suchen nach Rettung die Alle sammelnde Macht, zeigt העיזו. Es ist hier wie 6, 1. Jes. 10, 31 im Sinne der Flucht, der eilenden (LXX σπεύσατε), aus dem Gegensatz אל תעמדו klar, die Flucht giebt ja die Stärke, ist das Starkbleiben, den Bestand suchend (*Vulg. confortamini*). Sinnvoll substituirt in dem Targum sich גלו, als sähen wir die sich hinwälzende Schaar, die in der Fremde ihre Heimat sucht. Warum das

---

[1] S. Lakemacher. *Obs. phil.* S. 3 ff.

Zion? Der Psalmist preist Ps. 84, 6 ff. selig die, welchen Jehovah ihre Stärke ist, die wandernd durch das Thränenthal Sieg um Sieg erstreiten, bis auf Zion sie erscheinen in des Allmächtigen Schirm. Da ist das יראה אל אלהים בציון Vs. 8 entsprechend dem ציונה hier. Es meint das die Richtung nach dem Zion zu, welche die nehmen sollen, denen das Panier winkt, also ein nach Zion weisendes Panier. Der Gedanke daran, dass ein auf dem Zion gegebenes Zeichen nicht im ganzen Lande sichtbar gewesen wäre, veranlasst uns nicht, dasselbe auf den verschiedenen Bergen wieder und wieder aufgestellt zu denken (Seb. Schmidt), sondern die Aufrichtung des Banners ist ebenso ideal bildlicher Ausdruck, wie das Blasen der Drommete, das den Aufruf begleitet.

Der Grund dieser eiligen Flucht nach der sicheren Zufluchtsstätte im Hause des Herrn, in dem Zion des Heils, ist das Einbrechen des Gerichts. Jehovah lässt Schlimmes, Elend kommen vom Norden — Erfüllung seiner Drohung an den Propheten, 1, 14. Und es wird das näher bezeichnet als grosser Bruch, שבר גדול, ein klaffender Riss in dem Bestand des berufenen Volkes, ein weithin Alles zertrümmernder Schlag. Vs. 20. 6, 1.

Vs. 7. In welcher Weise dieser Bruch geschehe, führt die Schilderung durch. Es ist aufgestiegen ein Löwe aus seinem Dickicht. Das Bild des Löwen, nicht gerade strict mit der syrischen Version für ܡܠܟ ܐܬܘܪ, oder mit den Deutern der Weissagung Nebukadnezar, dem 49, 19 es eignet, sondern allgemeiner die Macht und Gewalt des Feindes, des Gerichts überhaupt vertretend, wie Jes. 15, 9 und Jer. 50, 44 auch für die Israels Gegner bedrohende Verderbensmacht. Das Aufsteigen eignet sowohl dem Bilde, עלה von dem trotzig muthigen sich *Erheben* des lagernden Raubthiers Gen. 49, 9, als der Sache, da die gegen Israel anstrebende Gewalt *aufwärts* zieht. Der Zusatz „aus seinem Dickicht" malt die frische ungebrochene Kraft. Es ist die einsame Wildniss, wo der Löwe verborgen lag, zum gierigen Angriff sich bereitend, vgl. Sakh. 11, 3. סבך ist das dicht verflochtene Strauchwerk, Gen. 22, 13. Jes. 9, 17, und darum so

schirmend. מִסֻּכָּתוֹ erklärt es Kimchi deutend, *cubile* die *Vulg.*, so dass es die unermattete Gier noch hebt. Die Schreibart מִסֻּבְּכוֹ fällt auf und hat wohl Abschreibern Grund gegeben, das verdoppelte ב auch mit einem Vokal zu schreiben. In der Grammatik leitete Kimchi die Form für מִסֻּבֲּכוֹ von סְבַךְ her, doch schon Salomoh ben Melekh von סֹבֶךְ, wie גָּדְלוֹ Ps. 150, 2 von גֹּדֶל, und Ewald Lehrb. §. 255, d. S. 555 von סְבַךְ, vgl. לְשַׁדִּי.

Der drohende Löwe bestimmt sich weiter mit Lockerung des Bildes als ein Verwüster von Völkerschaaren, משחית גוים, der grosse, weite Völkermassen in das Verderben hingiebt. Er ist aufgebrochen aus seiner Heimat [נסע], hat seine früheren Wohnsitze verlassen und sucht demzufolge eine Stätte, wo er neue Sitze gründe, oder wenigstens, wo er mit der Macht seiner ganzen Existenz sich bethätige. Darum zeigt der Seher ihn uns ausgezogen von seinem Orte [יצא ממקומו], um das Land Israels zur starrenden Wüste [שמה] zu machen. Sollt' er vergeblich andringen? Das gegentheilige Resultat fasst der Schlusssatz zusammen: „Deine Städte werden verheert daliegen ohne Bewohner.“ Entweder giebt מאין יושב den Grund des Verödetseins an, weil Niemand mehr darin wohnt, oder die Folge, so dass nun Niemand mehr darin ist, kein Leben dort mehr sich regt. Es ist das die gewöhnliche Weise, wie die von den Gerichten Gottes verheerten Stätten erscheinen, Jes. 7, 23 ff. 14, 23. Hier ist das Bild durch den scharfen Klang des תצינה noch gehoben. Der Sinn desselben ist doppelt bestimmt worden, entweder nach نضى, wie die LXX es gaben: καθαιρεθήσονται, oder nach نصى mit Schröder:[1] *urbes tuae antiis promicabunt i. e. conflagrabunt ingenti incendio, quo flammae, ad instar promicantium antiarum, in altum se attollant et explicent* (vgl. Aeschylos *Prom. vinct.* Vs. 1042 πυρὸς ἀμφήκης βόστρυχος und Seneca Oedip. Vs. 309 *summam in auras fusus explicuit comam*). Beides würde sich empfehlen; da der Rückblick auf נרץ Kimchi sichtlich irre führte, wenn er meinte, dass blühende Städte wohl die von

---

[1] *Obs. sel. ad Orig. Hebr.* S. 182.

üppig wucherndem Gesträuch bedeckten bezeichnen können. Wir schliessen den letzten Satz als nähere Ausführung an לשום לשמה an. Dann ist auch dies Intention des ausziehenden Verderbers. Die Präterita sind nicht prophetisch sowohl, sondern motivirend, worin das drohende Wehe besteht. Das ist vorhergegangen, ehe es einbricht.

Ob wir zu bestimmen haben, wen der Seher gemeint mit dem Verderben bringenden Löwen? Meist weiss man, dies Verderben sei die Unterwerfung von Nationen, der Verderber also von Norden her der König der Chaldäer, ja Henderson sieht in dem Dickicht die stark befestigte Königsburg von Babel selbst. Der Erfolg würde die Beziehung bestätigen. Schlösse man sich aber denen an, welche in den Weissagungen nichts gedroht anerkennen wollen, als was handgreiflich Allen vorlag, entweder als schon geschehen oder im Geschehen begriffen, und welche hier eben nur Schilderung von dem finden, was vor Aller Augen war, so wäre Grund, von den Chaldäern hier abzusehen. Und so haben denn namentlich Dahler, Hitzig und Ewald unter dem Israel drohenden Feinde die Scythen verstanden,[1] die seitdem manche Schwierigkeit für die *historische* Interpretation der Propheten haben lösen sollen. Dahler sagt auf das Bestimmteste: *Ni le temps où ces discours paraissent avoir été publiés, ni les traits par lesquels le prophète a caractérisé cet ennemi, ne conviennent aux Caldéens.* Erst vier Jahre nach dem Tode des Josias, als Nebukadnezar bei Kharkemisch die Aegypter überwunden, sei er in Palästina eingedrungen, während hier von einem gegenwärtigen Einfall gesprochen. *Uns* würde *das* nichts Zwingendes haben können. Doch das Andere anlangend, so fährt er fort: *L'armée de Nebucadnetzar était d'ailleurs tout autrement organisée que la horde dont parle le pro-*

[1] Ganz neu ist freilich der Hinblick auf diese Völker nicht. Wir finden ihn unter Andern schon bei P. Pezron *Com. sur les douze prophètes* (Paris 1693) und K. F. Cramer, scyth. Denkmäler in Pal. (Kiel 1777), und neuerlich hat besonders Bertheau (Isr. Gesch. S. 361 f.) ihn eingehender wissenschaftlich vertreten, wie er durch Eichhorn's Einfluss (Die bibl. Proph. II. S. 9 ff.) Gemeingut der ästhetischen Bibelauslegung geworden war.

phète. Il nous la représente comme une troupe armée à la légère, 4, 29. 5, 16. 6, 23., *courant après le butin, saccageant les campagnes et les places ouvertes, assaillant tout au plus les villes fortifiées, mais ne s'arrêtant pas à en faire le siège. Aussi ce n'est pas d'eux qu'on devait craindre la destruction du royaume,* 4, 27. 5, 10. 18. Aber wie anders stellt sich darüber das Urtheil, seitdem uns der Einblick in das babylonische Alterthum durch Hunderte von authentischen Kriegsdarstellungen aus demselben gesichert ist! Damit also würden wir eher *für* als gegen die Chaldäer Gründe gewinnen. Die Assyrer waren bereits Sieger gewesen über Judah, das ihnen Tribut zahlte, die Aegypter, welche, Syrien zu erobern, Palästina durchzogen, werden durch die Hervorhebung des Nordens und der Enden der Erde 4, 6. 6, 22 ausgeschlossen. Also, so schliessen nun die historischen Kritiker, bleiben, wenn es die Babylonier doch nicht sein können, nur Scythen als Feinde übrig. Die Nachrichten freilich über die Berührung der Israeliten mit den Scythen sind mehr als dürftig. Herodotos erwähnt es gelegentlich I, 105, dass unter der Regierung des Psammetichos die Scythen durch Palästina gegen Aegypten vorgerückt seien und Askalon geplündert haben, und dieser Zug könnte in die Tage des Josias fallen. Eusebius bemerkt in seinem Chron. zur 37 Olympiade, die Scythen haben ihre Gewalt bis Palästina hin ausgedehnt [vgl. Syncellus p. 214 *ed. Par.*], woher die Stadt Bethsean (2 Mkk. 12, 29) den Namen Skythopolis tragen soll. Allein gerade diese Nachrichten empfehlen uns den Blick auf die Scythen hier am wenigsten. Herodotos weiss davon, dass sie ohne Gewaltthat am Meere hingezogen seien. Ist dem also, so begreift sich, dass weder die Urkunden des alten Bundes jemals, noch Josephus sie erwähnt haben, sie griffen gar nicht in die staatliche Entwickelung des theokratischen Lebens ein. Aber das begreift sich um so weniger, wie von einem solchen Feinde die Wächter über Israel so viel Aufsehens hätten machen können, wie doch hier geschehen. Waren es Drohungen, die nur schrecken sollten? Leere Befürchtungen, denen der Verlauf der Ereignisse die Bewährung versagt hat? Wir müssten keine Ahnung

haben von dem Wesen prophetischer Verkündigung, wollten bei solcher Ausflucht wir uns beruhigen. Nein, weder sind jemals scythische Heere wirklich Lenker von Israels Geschicken gewesen, noch haben sie den Propheten gedient, in ihrer Macht die Macht des weltrichtenden Gottes anschaulich zu machen. Ungleich berechtigter wäre die altkatholische Auslegung. Freilich, sie ist allegorisch. Denn bei einem, gleichviel ob bedeutenden oder unbedeutenden, Feinde der Erde hat natürlich sie sich nicht beruhigen können. Man sehe nur, wie Origenes so ausführlich den Kampf aller sittlichen Lebensmächte hier zeichnet gegen die finstere Verderbensgewalt, und wie in seinen Gegensätzen geklärter das uns bei Rabanus Maurus entgegen tritt, wenn er sagt: *Propheta incitat, ut armis spiritualibus se muniant et civitates munitas sacrarum scripturarum ingrediantur, leventque vexillum crucis, praeliantes viriliter contra hostem nequissimum.* Hat er nicht in dem Kreuze mit Recht das Zion des Heils gesehen? Hat nicht den Feind er recht gezeichnet? Wen er im Auge hatte, zeigt die charakteristische Bemerkung Olympiodor's: *τὴν παρουσίαν τοῦ Διαβόλου σημαίνει, καθ' ἱστορίαν δὲ τοῦ Βαβυλωνίου.* Und ihre Wahrheit verbürgt 1 Petr. 5, 8. Nicht dass dieses oder jenes Volk Israel bedroht, ist das Gericht, sondern dass des Herrn *Racheengel* ausgehen wider seine *Erwählten.* Der verhüllten Klarheit der Weissagungssprache durchaus angemessen bleibt die Gestalt im Schatten des Bildes.

Vs. 8. Wird nun an diese Verkündung der Aufruf zur Trauer geschlossen, so zeigt sich, dass die früheren Gebote des sich Sammelns, des Panier Errichtens ideal gewesen, dass die letzte Zuflucht den nach Rettung Verlangenden dadurch abgeschnitten wird, dass auch die sie nicht schützt vor dem Verderben, das in tiefer Trauer sie beklagen sollen.

Er naht, der Verderber, Jehovah bringt das Wehe der Vernichtung. Darum (על זאת) sollen sie mit Säcken sich umgürten. Das Anlegen des Trauergewandes 6, 26. Jo. 1, 13, eines weiten schwarzen Stückes Zeug, das die ganze Existenz in dem düstern Schatten der Vernichtung birgt, kann freilich auch Zeichen der Busse (Tremellius) sein, wenn des Trauern-

den Schmerz der bösen That seiner Vergangenheit gilt.[1] Hier aber kommt das Klagen (ספדו), ja das schmerzvollste Heulen des Jammers (הילילו vgl. Jes. 15, 2. 16, 7.) sogleich erklärend hinzu. Israels Schmerz wird, muss so gross sein, denn Jehovahs *Zorn* ist unabwendlich ergossen gegen das Volk, und damit die Gewissheit gegeben für das Einbrechen seiner *Strafen.*

In dem כי לא ונו׳ liegt das Verbindungsglied zwischen der Flucht nach Zion und der Klage. Auch sie wendet Jehovahs Zornglut (חרון אף ה׳) nicht mehr, sie ist entflammt (Vs. 4), Verderben die Asche dessen, was sie verzehrt.

Der Prophet schliesst mit dem ממנו sich ein in die Volksgemeinschaft. Wie innig dieses Band, das die vom Geiste Gottes über ihre Welt erhobenen Männer doch an diese schloss, zeigt uns die Klage bei Jes. 21, 10 und der Gegensatz von Jes. 24, 16 ff. Hier erklärt es uns des Propheten Schmerz, Vs. 10. 19.

II. Des Gerichtes unaufhaltbares Nahen.

Vs. 9—18.

Ein solches Verderben, über das Berufungsvolk ergossen, könnte Anlass sein zu dem Wahne, dass Jehovah seinem Volke vergeblich Heil und Frieden verkündet habe, Vs. 9—10. Doch es ist vielmehr ein schweres Gericht, Vs. 11—13, vor dem die Heiligung des Lebens in Gott hätte bewahren können, Vs. 14—17, das aber unvermeidlich einbricht, weil Israel — gefrevelt gegen den heiligen Gott, Vs. 18.

Vs. 9. Der Zorn des Herrn ist entbrannt gegen sein Volk, so schwer, so gewaltig, dass Alle, auf deren hülfreiche

---

[1] Von dem Gesichtspunkte aus deutet Bonaventura die einzelnen Forderungen, zuerst *omnis corporalis afflictio,* dann *culpae detestatio,* weiter *detestationis vehementia et intensio, quae exercenda sunt, donec Spiritus Sanctus clementia sua interius experiatur.* Und Chrysostomus goldener Mund führt die Seele von dem Aeusserlichsten hinauf bis in das Herz Gottes. *Οὐ διὰ τὰ δεινά,* sagt er, *ἀλλ' ὅτι οὐκ ἀπεστράφη ὁ θυμός· οὐ διὰ τὴν γέενναν δεῖ μόνην χαλεπαίνειν, ἀλλ' ὅτι ὀργίζεται θεός, οὐχ ὅτι ὀργίσθη, ἀλλ' ὅτι ἀπεστράφη.*

Macht es sonst zu blicken pflegte, hülflos in sich selbst vergehen, der König, Fürsten, Priester, Propheten. Ihr Einfluss, ihre geistige Gewalt erscheint gebrochen. לב ist der Sitz der Weisheit. Hi. 12, 3. 24. Sehr bezeichnend bemerkt aber Victor in den Catenen: *θεοῦ γάρ τις ἐκπεσὼν καὶ τῆς καρδίας ἐκπέπτωκεν.* Heisst es von ihm יאבד, so will das zu Grunde Gehen, die Vernichtung derselben die Rath- und Thatlosigkeit (Deut. 32, 28), in der Könige und Fürsten auf die Hand Gottes sehen, die Niemand wendet, vgl. ולבב מצרים ימס בקרבו Jes. 19, 1. Chrysostomus spricht erfahrungsmässig: *τοιαύτη γὰρ ἡ δεινῶν ἡ φύσις, ἀποστερεῖ τῶν κατὰ φύσιν φρενῶν.* נשמו von den Priestern ist schärfster Gegensatz gegen das Wandeln im Licht der Nähe des Herrn, Ps. 89, 15—17. Starres Entsetzen ergreift sie, weil der ihnen Fremde, Ferne sich offenbart, *ἐπὶ ταῖς ἀδοκήτοις συμφοραῖς*, fügt Olympiodoros bei. Die Propheten staunen (תמה) — sie, die den Rath Gottes sonst erkannten und in die Tiefe seiner Geheimnisse blickten, nach Chrysostomus: *οὐχ ὡς παρ' ἐλπίδας τῶν πραγμάτων ἐξελθόντων, ἀλλ' ὡς παρ' ἐλπίδας δεικνυμένων καὶ γιγνομένων.* Gerade diese Prädicate zeigen, dass nicht von *schlechten* Königen und Fürsten, *gottlosen* Priestern, *falschen* Propheten die Rede, die jetzt fühlten, dass sie gelogen, dass ihr Höhencultus eitel, dass ihr Scepter der Lust der Erde gedient. Vielmehr erweist die Grösse der göttlichen Rache sich darin, dass alle Führung aufhört im Volke, Jes. 19, 9—15.

Vs. 10. Darum das *Ach* des Propheten. „Wer den Sinn seines Herrn hat, der sieht seiner Mitbürger betrübte Umstände mit Schmerzen an, und ist immer bereit aufzuhelfen, wenn es nur etwas austragen will; es kommt ihm sauer an, wenn er kranke, gedrückte Leute hart anreden soll, er hülfe gern erst und predigte darnach, wann die Leute kein zeitlicher Verlust mehr drückte, und ihre Bekehrung desto *ganzer,* desto einiger zu Jesu wäre.“ Zinzendorf. Die Grösse des Israel verderbenden Leides presst dem Propheten den Weheruf aus, das Mitgefühl mit dem Elend der Elenden. Und weiss er auch, dass es ein *Gericht* des *heiligen* Gottes, er fühlt alle Qual seiner Gerichte auch an sich. Denn er trägt dieses

Volkes Fleisch und Blut, Jes. 24, 16. Darum nennt er Jehovah auch *Herr*, er hat zu gebieten über die Seinen.

Aber der Gebieter hatte doch auch eine Pflicht. Ob er sie bewahrt? Fürwahr — dem *äussern* Auge scheint das anders. Jehovah *scheint* untreu sein Volk verlassen zu haben. Im Gegensatz gegen das לך Vs. 18 werden wir לעם הזה und לירושלם leicht verstehen. So nachdrucksvoll zusammengestellt, will das Zweite dem Ersten die Richtung geben, das allerdings jetzt in seiner ganzen Verwerflichkeit dem Herrn gegenüberstehende (העם הזה wie Jes. 6, 9) Geschlecht, das doch berufen um die Gründung des Friedens selig sich zu sammeln mit den Völkern allen, Jes. 2, 2—4. Aber warum ist es nicht selig? Fürwahr — das ist das Resultat, kein anderer Weg, das zu fassen, bleibt, zuversichtlich, gewiss (אכן) — du hast es getäuscht mit deinen herrlichen Verheissungen, ihm versprochen, das nimmer du ihm halten wolltest.[1] Es ist השא im Allgemeinen das zu nichte Machen des in der Hoffnung 49, 16, oder in der Voraussage 29, 8 Bestehenden. Gedanken, wie den Frommen Israels in den Tagen des zusammenbrechenden Volksbestandes sie nicht selten waren. Ps. 89, 39 ff. gegenüber Vs. 23. 55, 17.[2]

Worin die Täuschung bestehe, sagt der Gegensatz „da

---

[1] Roorda sieht zu eng (*Com.* S. 19) Ironie gegen die falschen Propheten darin, aus deren Gedanken heraus Jeremias spräche. Es ist der Seufzer des brechenden Herzens in jedem Theokraten. *Οὕτω πάντες οἱ ἅγιοι χρονιζούσης τῆς ἐλπιζομένης σωτηρίας ἀμηχανοῦσιν*, sagt Victor richtig.

[2] Die Annahme, welche zuletzt Henderson S. 29 vertheidigt, dass die blasphemische Wendung an Gott auf der orientalischen Sitte ruhe *to ascribe to the Deity an agency by which the certainty of any event was secured, without his exerting any positive or direct influence on those concerned in it*, stützt sich auf Vergleichung von Ex. 4, 21. 7, 3. 13. 9, 12, wo Gott, mit 8, 15. 32. 9, 34, wo Pharao selbst sein Herz verhärtet, und Röm. 8, 32, wo Gott, und Act. 2, 23, wo die Heiden den Heiland in den Tod geben. Es werde die letzte Ursach genannt in des Herrn Rath, Eph. 1, 11. So sei auch hier das Werk der *falschen Propheten* (Theodoret) Gott zugeschrieben. Dazu bedurfte es aber doch einer Andeutung im Text, warum der andern Vs. 9 genannten Mächte nun weiter gar nicht gedacht. Und von der anderen Seite war diese Vermittelung durchaus zu entbehren, da Ez. 14, 9 vgl. 1 Kön. 22, 19 ff. geradezu Jehovah sagt, er habe den Propheten getäuscht. *Humano more loquendo et ipsa eidem tribuitur deceptio, quae*

du sprachest: Friede wird euch sein, und nun hat das Schwerdt gerührt bis an die Seele (derselben הנפש).“ Als wäre dieses Heils Verheissung nicht an die Gesetzerfüllung geknüpft gewesen (Zwingli)! Der schneidende, auflösende Schmerz des das Leben vernichtenden Schwerdtes, dessen Flammen an sich schon Gegensatz des Friedens Jes. 2, 4, treibt jede Ruhe aus dem Herzen des Volks, und Wehe ruft der Zerschlagenen Brust, vgl. Ez. 21, 14 ff. 33, 2 f. Es hat den innersten Lebensnerv berührt und kalt durchschnitten. Die Auflösung, welche Gregorius *Epist. II*, 2 giebt: *Ecce cuncta plebs coelestis irae mucrone percutitur et repentina singuli caede vastantur*, fasst quantitativ, was qualitativ der Prophet aussprach.

Vs. 11. Erfolgt die Lösung solchen *Scheines* von *Untreue* in Gott mit einem Worte, das er zu dem Volke spricht, so ist zunächst בעת ההיא mit dem ביום ההוא Vs. 9 nicht ganz gleichbedeutend. Zeit ist allgemeiner denn Tag, in jener Zeit des Verderbens, da der Tag des Unglücks einbricht, während wir doch auf Frieden warten. Darum auch das unpersönliche יֵאָמֵר. Es geht den Verworfenen dann die Kunde zu. Die, welche sie bringen, sind nicht die Propheten sowohl, als entweder die Schergen der göttlichen Gerichte, oder überhaupt des Verderbens Zeugen, *nuntii qui adventum hostis annuntiaturi* (Seb. Schmidt).

Und was kündigen sie an? Ein Sturm bricht herein gegen die zu Richtenden mit sengender Glut, Ez. 19, 12. דרך ist entweder Subject, der Weg, das Schicksal (Ps. 1, 6) der Tochter meines Volks — so nennt der Prophet Israel auch Klgl. 2, 11. 4, 3. — ist Sturm, oder es bezeichnet die Richtung der andringenden Sturmesgewalt, auf dem Wege zu ihr hin, Jes. 15, 5. Die Zusätze malen diese Gewalt sehr eindringlich. Zunächst ist צח in der Bedeutung gluthell zu belassen. Nur dass man in dieser Gluthelle kein bezeichnendes

---

permissionem consequitur (Ghislerius). Historisch mehr berechtigt würde deshalb Dahler's Beziehung auf die durch die Hulda dem Josias gegebene Verheissung 2 Kön. 22, 15 ff., dass unter seiner Regierung Israel nicht zu Grunde gehen solle (vgl. Deut. 28, 36), oder des Hieronymus auf Jer. 3, 17 sein.

Moment fand, war Veranlassung, צח activ zu nehmen, *ut ventus nitidus et serenus sit, qui coelum nitere facit et serenat dispulsis nubibus,* so dass dann שפים als Casus dazu construirt, *quia ventus imprimis australis, quando surgit, primo omnium nubes et vapores circa colles dispellere et colles serenare solet,* vgl. Spr. 25, 23. (Seb. Schmidt). Das syrische ܨܚ heiss sein, glühen gab dem Chaldäer den Südostwind רוח טיהרין an die Hand. Das arabische ضح, der Sonnenhitze ausgesetzt, konnte noch weniger an einen Wind denken lassen, der bei heiterm Himmel weht. Der LXX *πν. πλανήσεως* stimmt mit Jarchi's sengendem Winde auch nur scheinbar, von dem das Land und die bewässerten Aecker zur Wüste werden, da es vielmehr den weiteren Prädicaten entnommen ist. Abarbanel meinte recht, dass eben der helle, leuchtende Wind das Austrocknen in sich schliesst, ein dürrer (Luther) Wind ist ein brennender (*urens, Vulg.*). Am bestimmtesten erklärt sich der Sinn aus Jes. 25, 5. Man darf nur einmal so einen Wind gesehen haben, der die ganze Atmosphäre mit seiner lichten Glut erfüllt, um in dem Sinne des Orientalen dieser Drohung Gewicht zu fühlen. Der Scirocco Italiens ist nur wie ein matter Reflex des Alles sengenden Samum, der hier gemeint. Eine neuere Schilderung desselben mit trefflichen Nachweisen s. das Morgenland 1842 Nr. 7 S. 204 ff. Wir sehen ihn auch Ps. 11, 6 durch den Namen רוח זלעפות bezeichnet, ein Wort, das Ps. 119, 53 dem Zorne und Klgl. 5, 10 dem Hunger dient. Es liegt in diesen Flammengluten das Gift des Todes, das den Arabern den Namen السموم geboten für ihn.

Weiter ist שפים in Luther's „über dem Gebirge her" für uns nicht verständlich wiedergegeben. Wenn schon צח auf das Vertreiben aller Wolken, alles Schattens wies, so dass die glühende Hitze allein wirkt, so ist שפים die *kahlen Höhen* zeichnend, über die er, ohne Kühlung und Erquickung zu bringen, hinbraust in seiner Gluthitze. Dazu mag (vgl. זרם קיר Jes. 25, 4) die Gewalt, die Heftigkeit des Zuges, der den Wind über die Höhen führt, kommen. Beide Seiten malen also den trockenen Ostwind, der aus den versengten Step-

pen des wüsten Arabiens her die gesegneten Fluren des Gottesvolkes so oft verheert hat, vor dem die Blumen des Feldes vergehen, wie geküsst vom Todeshauch, Jes. 40, 7, vor dem auch Israel hinwelken soll — in den Tod.

Endlich במדבר ist nicht allein die Höhen als wüste zeichnend, sondern hier ist in der Wüste zugleich Israels Bild, wie Jes. 40, 2—3, und 16, 1 zeigt dort uns den Sinn dieser Vergleichung, die Auflösung und Vernichtung aller Herrlichkeit der Erde. Darum der Gegensatz in dem בת עמי.

Ein so das Wüstenverderben auf seinen Schwingen tragender Sturm dringt an gegen Israel hin. Ein Feind (Jes. 27, 8) ist damit zunächst sicherlich auch hier nicht gezeichnet, weder die von Süden her einbrechenden Aegypter unter Josias und Joachas (Pellicanus), noch die die Gränzgebirge zwischen Chaldäa und Judäa überfluthenden Babylonier (Grotius), sondern es ist das Bild der Gerichte überhaupt (Olympiodorus), denen der Geist der Weissagung (Abarbanel) wohl hier als Träger dient, aber nicht schlechthin sich substituiren lässt. Das zeigt schon der Zusatz, der den Zweck des Windes angiebt. Er kommt nicht לזרות und לחבר, in keiner guten, Segen bringenden Macht, zu worfeln und zu reinigen die Massen von dem ihre Brauchbarkeit hindernden Unrath, vgl. Ps. 1, 4. Am. 9, 9, er bringt nicht Zucht und Strafe mehr, sondern Gericht, Wehe des göttlichen Zornes, vgl. Vs. 12.

Vs. 12. „Ein Sturm voller als diese wird er kommen.“ Kein sanftes, lindes Wehen (1 Kön. 19, 12—13), wie der Tenne des Ackersmannes er noth [מאלה als jene Handlungen ihn fordern (Grotius), oder als jene worfelnden Winde zu sein pflegen (Deodatus)], sondern ein voller (מלא), mit gewaltigem Brausen einherstürmender Wind. Voll, nämlich von dem, was seines Wesens ist, also stürmender Gewalt. Daher ist מלא auch bewaffnen, 2 Sam. 23, 7. Ohne Bild sagt es Thomas von Aquino: *Indignatio perfecta super vos.*

Nun fragt sich bei לי, ist dies Ich Gott? Mir, d. h. auf mein Geheiss wird er kommen, *as my instrument for the execution of my purpose* (Henderson). Aber, wer spricht das בת עמי Vs. 11? Man möchte wohl den klagenden Vertreter

Israels darin vernehmen (מדשתי, בן גרני sagt Jes. 21, 10), da erst Vs. 10 wir des Propheten Klage hörten. Aber gerade das allgemeine יאמר weist darauf hin, dass Jehovah die Tochter seines Volks nannte. Und auch dies bezeichnend, nämlich die von seinem Volk geborene, aus ihm hervorgegangene Gemeinschaft, die er jetzt wegwerfend „dies Volk“ nennen musste. Ist dies, so haben wir das לי aus dem Nachfolgenden zu verstehen: zu meinem Besten, für mich, mich zu rechtfertigen, vgl. לכם Hi. 19, 29.

Jetzt will auch ich sprechen. גם אני nicht gegenüber Gutes verheissenden Propheten, von denen keine Rede war, sondern dem Thun des *Volkes* gegenüber. Gott hat gewartet, lange, lange zugewartet, ob das Volk zu ihm sich wende und glücklich werde. Es hat ihm gegenüber viel gethan, nun will auch *er* thun. Rechtssprüche will er kund thun, משפטים giebt das Targum durch פורענות דיני „Rache meines Gerichts“ richtig, sofern eben das *gesprochene* Recht das Gericht vollendet. Uebrigens liegt in der Stellung der Worte der Accent auf dem משפטים, er will reden und zwar — zerschmetterndes Gericht. *Le malheur, qui avait été figuré par un ouragan venant du desert, est exposé maintenant en termes propres.* (Dahler).

Vs. 13. Auch die kriegerische Schilderung [הנה beschreibt das Einbrechen] malt nur die allgemeine Gewalt der Gerichte. Darum der Wechsel des Bildes. Dass in יעלה eben ein Feindesheer Subject, zeigt das darauf bezügliche מרכבותיו. Aber eine Ergänzung [Schleusner] von מלך כשדים wird durch Reiske's Bemerkung zu Tarafa's Moallaka p. 86, dass arabische Dichter oft die durch den Zusammenhang klaren Objecte ihrer Schilderungen nicht ausdrücklich nennen, nicht gerechtfertigt. Er vergleicht sich Wolken. כעננים braucht man nur nicht auf die Dichtigkeit der Heerschaaren zu beziehen, die wogende Menge (vgl. Hi. 22, 14), um das völlig Unnütze einer Zerspaltung in כענן ים einzusehen, wie Schleusner sie anrieth in Betracht des רוח ים Ex. 10, 19 und עב עלה מים 1 Kön. 18, 44. Schnurrer schon wies mit Recht auf das schattige [*ingentes copias, ut instar nubium tegant omnia.* Seb. Schmidt] Dunkel, das Verderben Bringende der

düstern Wolke hin, und der Sturm mit seinen Sandwirbeln aus dem Vorhergehenden wirkt noch nach. Man nehme nur die übrigen Vergleichungen hinzu, wo das zweite Glied וכסופה מרכבותיו durch die Copula sich dem ersten wie erklärend anreiht, wogegen dann das dritte קלו וגו' selbständig steht. Die Kriegswagen sind wie ein Sturm, Ps. 20, 8. Jes. 5, 28, so gewaltig und unaufhaltsam, mit so Entsetzen weckendem, lärmendem Getöse[1] hinbrausend, die Rosse schneller als Adler, Hab. 1, 8, Klgl. 4, 19, das höchste Bild unaufhaltsam eilenden Vordringens.

In dem Zusatz אוי לנו וגו' wird die Gottesrede unterbrochen, nicht so, dass ein Fremder, etwa der Prophet wieder, hineinschriee, sondern die Worte Anderer malen den Erfolg jenes drohenden Gerichts. Weheruf folgt seinen Spuren. Wir sind fern davon, mit Schnurrer ein תאמרו zu ergänzen, *qua commodissime supersedere poterat vates, si non verbis solis, sed sono etiam gestuque lugubri prosequeretur atque imitaretur cives de rebus suis desperantes.* Denn ganz so theatralisch denken wir uns die Weise der weissagenden Verkündung nicht. Aber doch markirt ein Absatz im Gedanken die Worte als Folge der Drohung: Wehe uns — das ist der Ruf, der dann unter denen erklingen wird, denen das Gottesgericht droht.

Der Grund (כי) des wehevollen Ach (אוי), von dem die Klagenden sich getroffen (לנו) fühlen, ist dies, dass sie verwüstet sind. Bruch auf Bruch hat sie getroffen, Vs. 20, und so ist die Nacht der Verödung über sie gekommen, Jes. 15, 1.

Vs. 14. Wie drängen sich des Sehers Gedanken an einander! Der Weheruf über das Volk des Verderbens weckt den Aufblick zu der Rettung. Ist sie ganz dahin? Noch immer nicht — nur Reinheit des Herzens kann Gott schauen. Warum ist Israels Herz nicht rein, dass es seines Gottes selige Nähe erfahre? Der Herr selbst, der redende, ruft Jerusalem zu, das Herz zu reinigen, nicht von aussen nur zu gleissen im frommen Scheine heiligen Thuns, wie unter Josias

[1] Den Eindruck giebt überall ihr Bild. Vgl. Layard *Nin. and Bab.* p. 350.

das Buhlen um des frommen Königs Gunst es mit sich bringen mochte, sondern ganz sich zu heiligen in Gedanken, Worten und Werken. Dieser Grund im Menschen ist ja das Herz, לב, vgl. 3, 10. Es ist כבס nicht katachrestisch nur auf das Herz bezogen. Denn warum sollte es denn allein von Kleidern gebraucht werden? Vielmehr ist von dem Treten aus die Gewalt, die reinigende, darin ausgedrückt. Will man fragen, wozu doch solche Aufforderung in Tagen, in denen keine Rettung mehr für Israel war, so müsste man zuerst doch aller prophetischen Thätigkeit im Volksleben uneingedenk sein, und dann würden dogmatisirende Scheidungen, wie die: *Quamquam praedictiones certae sunt, tamen per istas adhortationes ostendunt, quod non sint absolutae voluntatis divinae, sed praescientiae, quod deus serio velit homines poenitentiam agere et tum demum punire decernat, quando praevideat eorum impoenitentiam* [Seb. Schmidt], am wenigsten ausreichen, die Erscheinung zu begreifen. Vielmehr gelten beide Seiten in einander und mit einander, die Ermahnungen wollen das heilige Gottesvolk gewinnen, welches als Rest Israels (Jes. 24, 16. 10, 21) die Welt überwindet, wenn es geharrt seines Herrn auch auf seiner Gerichte Pfad, Jes. 26, 8. Darum ist hier ירושלם angeredet, darum die daran geschlossene Frage.

„Wie lange sollen weilen, dauernd bleiben (לין) in dem Innersten deines Wesens (בקרבך) die Gedanken deines Unheils?" Die Wortverbindung hängt von תלין ab. Entweder ist es als zweite Person zum Volke zu ziehen, Jerusalem angeredet 3, 5, oder in der dritten die Gesammtheit der bösen Gedanken zur Einheit zusammengefasst. Könnte Jenes dem activen כבסי entsprechen, so würde Dies eben den jener Thätigkeit folgenden Zustand bezeichnen. Die Punctation der Suffixe bürgt für das Letztere. Wenig durchsichtig scheint das מַחְשְׁבוֹת אוֹנֵךְ. Man streitet, ob אָוֶן hier Verbrechen, oder Unheil, ob die nichtswürdigste Gesinnung bezeichnend, Num. 23, 21, oder das rettungslose Elend, Ps. 55, 4. Aber wie es Jes. 1, 13 den Gegensatz gegen die Festfeier (עצרה) der Heiligen bildet, so sagt uns der Spruch des Weisen, Spr. 22, 8, dass, wer *Böses* [עולה] säet, *Unheil* [און] ärndtet. Dar-

um werden wir um so weniger geneigt sein, auch grammatisch mit Schnurrer zu deuten: *Quam diu fovebis in animo tuo consilia vanissima*, sondern die Gedanken selbst erscheinen als Ausfluss des Israel zugeeigneten Verderbens, און die aus verderbtem Innern geborenen Saaten der Verderben bringenden Zukunft, Vs. 15. Aber ist denn gar nicht an אוֹן vgl. Hos. 12, 4, zu denken? Dann wäre die eigenwillige Macht der menschlichen Wege, die nicht Gottes Wege sind, darin verworfen. Luther's „leidige Lehren" führen in sofern nicht ganz abseits. Auf den innersten Kern weist Hi. 17, 11. Denn die Gedanken kommen aus dem Herzen, Mth. 15, 19, und Gott weiss, dass sie eitel sind, Ps. 94, 11.

Vs. 15. Wie lange noch diese Unheilsgedanken? Die Zeit drängt, das Verderben ist vor der Thür. Denn horch (das ist das absolute קול, exclamatorisch wie Jes. 40, 3), die Kunde von dem Elend ist schon da. Zu מגיד kommt משמיע den Sinn hebend, das Angezeigte soll in die Ohren dringen, Vs. 16. 2, 2. Das Subject ist allgemein, irgend wessen Stimme. און gehört zu Beiden. Auch hier streiten die Ausleger, ob es die Schandthat bedeute, oder das Elend. Zu dem Ersteren führt die Erwähnung von Dan und dem Gebirge Efraims. Dies nimmt man für Bethel, und dann sind es die Stätten, wo man seit den Tagen Jerobeams Jehovahs Gottheit unter dem Bilde der natürlichen Zeugungsmacht im Stier anbetete. Du bedarfst der Reinigung, spricht der Herr zu Jerusalem, denn die Kunde deiner frevelnden Abtrünnigkeit geht aus von den Stätten, wo du sie verübt, oder: *vox indicat maiorem quam Danis et pronuntiat vanitatem maiorem quam montis Ephraimi* (Tremellius). Das Andere geht von און Gram Gen. 35, 18 aus, und sieht auf die drohenden Feindesschaaren, die entweder von Norden her schon nahe der äussersten Gränze Palästina's vgl. Vs. 6 (Kimchi) — Dan, noch zu Eusebius Zeit vier römische Meilen von Paneas, von Alters her als solche genannt,[1] und dann später wirklich Ort, wo die Feindesheere einbrachen, 52, 26. 2 Kön. 25, 20 — oder, wie sie die 10 Stämme

[1] Selbst Hieronymus verwechselt die Orte. Paneas an der östlichen Jordanquelle ist das heutige Bâniâs. S. Robinson, Reise III S. 626 f. Die Be-

vernichtet und in das Exil geführt, und nun zur Warnung noch in der Erinnerung aufsteigen, um die stumpfen Juden die Schnelligkeit des Gerichts merken zu lassen (Grotius). Achten wir darauf, dass אוֹן nicht ohne Grund erst bei dem zweiten Verbo stehen wird, so werden wir den Gegensatz des *lauten* Verkündigens gegen das Verborgene des zu reinigenden Herzens markirt finden. Und dann ergiebt sich auch hier die Zusammenfassung beider Begriffe zu dem einen unheilvollen der Verderbensmacht. Das Gebirge Efraims als *solches* wird uns als die Kette von Befestigungen erscheinen, welche diese Verderbensmacht zu durchbrechen hatte, um Jerusalem selbst anzugreifen, wie Dan als die äusserste Gränze des Landes.

Vs. 16. Was der laute Ruf bringt, ist eine Botschaft an die Nationen. Sie soll ihnen als eine werthe, der Erinnerung bedürftige, daher wichtige Kunde kommen, und zwar laut (הנה השמיעו) unter sie hinaus dringen. Der Zweck ist kein anderer, als Israels Bestimmung zum Heile der Welt, 1, 10. 5. Wenn man das על ערי יהודה mit Recht dem על ירושלם parallel stellt, so ergiebt sich eine Zweitheiligkeit des ganzen Satzes: Wächter kommen über Jerusalem her, es bewältigend, es umschliessend mit ihrer Macht, und über Judahs Städte, mit ihrem Lärm. *Ne exilio quidem et fuga sibi consulere poterunt* (Calvin). נצרים darf weder mit Kimchi als an Nebukadnezar anlautend genommen werden, noch mit Abarbanel die Zerstörung Jerusalems durch die Römer andeutend, die den Juden annoch נצרים heissen,[1] was auf magische Wirksamkeit des prophetischen Geistes hinauslaufen müsste, sondern es ist, wie Grotius es nennt, ein *χλευασμός ex ambiguo: Custodes agrorum* (Vs. 17) *curam adhibent, ne in agrum intretur, et obsessores, ne in urbem, sed illi noxia arcent, hi profutura.* Jarchi gab es durch נתני מצור treffend. Ebenso ist das Lärmen bei dem Lager der Hirten die Thiere davon verscheuchend, aber auch das Freudengetümmel und der Kriegslärm gegen die

---

zeichnung der Gränzen des heiligen Landes von Dan bis Berseba ist sprüchwörtlich geworden. Richt. 20, 1. 1 Sam. 3, 30. 2 Sam. 17, 11.

[1] S. Buxtorf, *Lex. Talm.* נצרי.

Stadt. Sie sind da (באים), und ihr Getümmel folgt (ויתנו) der Ankunft.

Das Land der Ferne, woher die Verderber, ist kein geographischer Name, sondern bald Assur, Jes. 10, 3. 17, 13, bald Babel, wie 8, 19, im Allgemeinen aber dem Weissagungslichte die unheilige Fremde, welche *fern* von den Stätten des Heils auch ohne ihre *Weihen* ist. Es entspricht dem Norden Vs. 6. Jes. 49, 12.

Vs. 17. Sie kommen, sie lärmen, sie bleiben drohend dort (היו). Jerusalem ist die bedrohte (עליה). Wie Feldhüter sind die Verwüster, welche die auf den Aeckern gezogenen Gemüse zur Zeit ihrer Reife bewachen. So sorgsam haben sie Acht auf die belagerte Stadt, dass ihrer Wacht Nichts entrinne. Und dies deshalb, weil Jehovah sie erbittert. So werden wir אתי מרתה am klarsten wiedergeben, wenn wir auch nicht verkennen, dass מרה im Kal niemals activ sein kann. Denn das: du warst mir bitter, dich unwillig fühlend und empörend gegen mich (vgl. Klgl. 1, 18. 20. Num. 20, 24), führt, da אתי gegen mich geneigt heisst, auf dasselbe Ziel, Vs. 18. Das ἠμέλησας der LXX aber ist zu schwach, es ist das Reizen zur vernichtenden Rache darin befasst.

Vs. 18. Damit führt der Gedanke an das Verderben wieder zurück auf seinen Quell, nicht Jehovahs Untreue war es, sondern Israels schmählicher Fall. Dein Weg, spricht der Herr zu Israel, der Wandel auf den Strassen des Verderbens, Ps. 1, 6, und die Handlungen, worin die allgemeine sittliche Lebensbasis sich äussert (10, 2), haben diese Scenen des Elends (אלה) dir bereitet.

Aber mehr noch. זאת רעתך, das ist dein Elend. In רעה geht Beides wieder zusammen, deine Sünde und dein Leid als deren Strafe, von da aus musst du allen Jammer, der dich nagt, ableiten, nicht von dir gebrochenem Gotteswort.

Selbständig folgt noch מר und נגע, neutral. Denn was dieser Bosheit entstammt, gallig bitter ist's, hat gerührt bis an das Herz des Lebens mit seiner verderblichen Todesgewalt, und — es ist darunter gebrochen.

1. Mit zermalmendem Schlage.

Vs. 19—31.

So naht denn dies herzbrechende Wehe, Vs. 19—21, es schlägt die Thorheit der Gottlosen, die den Herrn verlassen, Vs. 22. Die traurigste Verödung des ganzen Daseins, Vs. 23—26, ist seiner Rache gewaltiger Rath Vs. 27, und weckt Klage und Jammer über die Erde hin, Vs. 28—31.

Vs. 19. Wenn das Targum dem Vers die Worte אמר נביא vorsetzt, so hat es damit die bei Weitem gewöhnlichste Fassung angedeutet, wonach der klagende Ausruf des Propheten seines Volkes Elend hier bejammert, an dessen Verheerung er im Geist Antheil hat. Doch ging schon Grotius damit voran, das Vs. 18 angeredete Volk als klagendes Subject anzunehmen, dessen Worte unmittelbar eingeführt werden ohne ein „so dass du klagen musst.“ *Suavissima,* sagt er, *est et plane mirifica affectus veri imitatio*, vgl. אוי לנו Vs. 13. Fragen wir nach einem Grunde dieser Wendung, so belehrt uns Henderson: *Not only does the mention of tents and tent-curtains suggest the idea of more than one person, but the comparison of the language here employed with that found in the strictly parallel passage chap. X,* 19. 20, *where unquestionably the Jewish state is personified, leads to the same conclusion.* An sich aber würde dieser Parallelismus nicht ausreichen, uns auch hier Israel redend einzuführen, da des Propheten Klage den gleichen Grund haben könnte. Indess ist kaum Anlass, ein anderes Subject hier anzunehmen, wie Vs. 20 und 21 spricht. Banner und Drommetenklang wurden aber Vs. 5—6 Israel ein Wächterruf, es vernimmt sie auch hier in dem Kriegsgetümmel, und der Prophet fühlt deshalb der Seinen Geschick mit, dem er das Wort leiht.

Das wiederholte מעי (*angor intimis animi sensibus.* Menochius) presst der schneidende Schmerz seines Innern aus. Das an die Seele rührende (Vs. 18) Wehe löst das ganze Dasein auf. Das Khetib אוחולה nehmen die Ausleger als fehlerhaft entstanden an, aus אָחוּלָה, ich habe Schmerz, für אוֹחִלָה oder אֹחִילָה geschrieben, wie Beides in alten Codices sich findet. Das Keri אוֹחִילָה als Hif. vgl. אוֹלִיכָה 2 Kön. 6, 19,

ich mache Schmerz empfinden, ergiebt sich schon durch diesen Sinn als unstatthafter Aushelf, zumal da es zu קירות לבי nicht passen würde, und nicht heissen kann: ich habe sie voll Schmerz. Freilich nehmen es Andere von יחל her: doch will ich harren, wozu der Zusammenhang nicht stimmt. Wir gehen aus von חול ringen, sich drehen, wofür ein verwandtes יָחוֹל gefordert scheint. Dann wird die Form das krampfhafte Erzittern bedeuten, das Zusammenziehen der Brust, und sich am natürlichsten als Nifalbildung erklären, אִנָּחוֹל, so dass die Worte sagen: ich werde vom Krampf erfasst an meines Herzens Wänden, in dem Innersten meiner Brust.

Der *Brust*, sagten wir. Denn קירות לבי, Mauern, Wände des Herzens, sind schwerlich aus der Anschauung des Herzens selbst hergenommen, sondern dessen Festen, vgl. קיר מואב, Jes. 15, 1, das, worin das innere Leben seinen Halt, seine Schutzwehr hat. Können wir auch nicht meinen, dass ירכתי הבית Ps. 128, 3. Am. 6, 10, für das Innere des Hauses gesagt, geradezu erklärend sei, so ist doch eben das innerste Leben gemeint, das vom Schmerz zerrissen wird.

Mein Herz braust vor Wehe, Ps. 42, 6. 12. Es ist המה der Ton der Flöten, 48, 36, aber auch der Meereswogen 5, 22. Der Zusatz לא אחריש bezeichnet die Gewalt des aufbrausenden Schmerzes, dem Schweigen nicht zu gebieten, Jes. 42, 14. Zef. 3, 17. Und wenn so nachdrucksvoll המה לי לבי das klagende *Ich* markirt, so werden wir mit Bernhard (*Serm.* 36 *in Cant.*) dessen Schmerz davon herleiten, dass Jeremias eben Niemand findet, der seine Worte annehmend einstimme in seine Klage.

Quelle dieses Schmerzes ist der vernommene Kriegeslärm. Der Drommetenton wird durch die Apposition תרועת מלחמה erklärt als Ton der Schlachtdrommete. Die Randlesart שמעת deutet שמעתי als aramäische Orthographie der prädicativen Anrede zu נפשי, hörtest du, meine Seele. Möglich, dass diese vorliegt, 2, 20. Aber ebensowohl kann es erste Person sein, vgl. Ps. 16, 2: Ich hörte mit meiner Seele. Freilich, sonst *hört* das *Ohr*. Aber für die Empfängniss weissagender Rede und Anschauungen ist gerade dieser Ausdruck

sehr bezeichnend. Alle Weisen der Hallucination haben dem Ueberwirken des Gottesgeistes auf den Menschengeist gedient, seine Offenbarungen in menschlichem Rahmen zu befassen.

Vs. 20. Doch nicht der Anfang nur des Wehes steht vor des Sehers Seele. Er schauet es in seiner ganzen Fülle vollendet. Bruch über Bruch wird gerufen. שבר in dem Sinne der höchsten Auflösung, des schmerzvollsten Leides, wie 6, 14. Das Zerbrochene hat aufgehört zu sein, Jes. 1, 28. Es sind die schnell sich folgenden Schläge des Geschicks, die Israel vernichten, der ruinenhafte Verfall von allen Seiten vgl. Hi. 16, 14 gemeint, ohne an die zwiefache Zertrümmerung von Israel und Judah, an die doppelte Zerstörung Jerusalems zu mahnen. — Bei נקרא ist hier am wenigsten Grund, es mit Kimchi für נקרה zu nehmen, da das „Wehe begegnet“ sichtlich sehr dürftig des Sehers Gedanken wiedergäbe. Es ist überhaupt mehr als fraglich, selbst in der Formel לקראת פ׳, ob קרא je unserm Begegnen geradezu entspricht. Da ist es auch: anzurufen den, dem man entgegentritt. Hier wiederholen wir die Bemerkung, welche C. B. Michaelis an den Rand seines Bibelexemplars schrieb: *Recte: clamatur cll.* Jes. 15, 5 *et Sur.* 25, 14: *Clamabunt damnati in Gehenna:* ثبورا, *o exitium! Sed respondebitur iis* (Vs. 15): لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا, *non clamabitis hodie exitium unicum, sed clamate exitia multa. Sic et Sur.* 84, 11. Der biblische Gebrauch des Rufens im Sinne der nachdrücklichen Verkündung trat uns 2, 2 entgegen. Es ist also auch hier das laute, wehevolle Rufen über das Elend.

Da שדדה כל הארץ als Grund (כי) dieses Weherufs angegeben, so werden wir geneigt sein, darin in Analogie mit der Schilderung Vs. 23 ff. die ganze *Erde* zu finden, die verwüstet durch das Gottesgericht, welche für den Israeliten in dem אהלי dann concret ward. *Seine* Zelte sind zertrümmert, da er sein Volk in seiner Liebe mit umfasst, und *Zelte* erwähnt er in Tagen, wo herrliche Paläste noch Davids Königspracht verkündigten, weil so gross die Verwüstung, dass auch das Hirtenzelt nicht mehr unberührt davon geblieben, in dem sei-

nes Lebens Anfang er geschaut. Das פתאום und רגע malt das jähe Verderben, in dem die Härte der göttlichen Strafgerichte versiegelt ist. Und Teppiche (יריעתי) wechseln mit dem Zelt wie Hohel. 1, 5, die äusserste Leichtigkeit des Schutz bietenden Hauses — und auch die zu zerstören.

Vs. 21. Das Wehe ist zu schwer, die Seele sehnt sich, ein Anderes zu schauen. Wie lange soll das Bild jenes *Flucht* gebietenden Banners (Vs. 6) vor ihr bleiben, wie lange der Drommetenschall, der nur Verderben ruft (Vs. 5)? Dagegen, dass נס hier Standarten feindlicher Heereszüge (Jarchi), spricht schon der Singularis. Jedenfalls müsste es ganz allgemein das diesen winkende Banner des Herrn sein, nach Jes. 5, 26.

Vs. 22. Als Unterbrechung der Gottesrede schlechthin konnten wir Vs. 19—21 nicht ansehen. Es tritt uns darin die dramatische Färbung der weissagenden Verkündung entgegen, die, wenn auch auf anderem Gebiete, Goethe zu seiner Ballade von dem verlorenen Grafen sehr treffend nach Ursprung und Form charakterisirt hat. Es ist also auch nicht sowohl eine Antwort Gottes auf die vorangehende Frage — dagegen ist schon das כי —, das Leid wird nicht aufhören, weil das Volk nicht Busse thut, als Begründung der Nothwendigkeit, die Frage überhaupt zu thun, *omnia ista evenient,* ergänzt Vatablus dazu. Weil Israel ein thöricht und halsstarrig Volk, Deut. 32, 15 ff., darum vernichten es die Gerichte des Herrn, Vs. 22 ff. Die Schuld des Volkes drückt אויל aus. Denn der Narr verschmäht die Zucht des Höchsten, Spr. 1, 7. Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, gottlos ist des *Thoren* Wesen, der den Herrn nicht kennt. Jes. 1, 3.

Vs. 23—26. Höchst malerisch beginnt die Rede viermal mit dem ראיתי, als wollte sie das Unabsehbare des Elends weit und breit in dem immer wieder aufgehobenen Blicke schildern. Doch *was* sieht er? Die Erde eine Wüste und Oede, wie dort im Anfang der Schöpfung, Gen. 1, 2. vgl. Jes. 34, 11, der Himmel — ohne das Licht (אורם), welches sonst seine Wölbung trägt und durchdringt, Ps. 104, 2,[1] die Berge und

[1] Einen Grund, dies Licht auf Sonne, Mond und Sterne zu beschränken,

Hügel erbebend im Wehe der Vernichtung, Sakh. 14, 4—5, menschenleer die Nähe und die Ferne, das Geflügel weggescheucht, der Fruchtgarten zur Steppe geworden, alle Städte verbrannt von der Glut des göttlichen Zornes. Dieser letzte Zug des Bildes lässt keinen Zweifel, wohin es aussieht. Wenn Jehovah seines ewigen Wesens Gottestiefe erschliesst (מפני ה), wenn die Glut seines Zornes ihre Flammengüsse ausgehen lässt zum Gerichte (מפני חרון אפו), so ist die Verwüstung alles Irdischen, Alles, was hoch und erhaben (Jes. 2, 11—17) auf Erden, was herrlich und gross am Himmel (Jes. 24, 21 ff.), auf seinen Spuren. Die Schilderung also gilt nicht dem Sündenelend über die Erde hin, sondern dem durch die Strafe gebotenen Jammer, der die Sünde trifft. Es klingt fremdartig und birgt doch eine leuchtende Wahrheit in sich, wenn gesagt worden, dass erst mit Christi Leiden und Sterben des Propheten Worte erfüllt seien, wie dies in den Catenen von einem ungenannten Scholiasten geschieht. Und auch Olympiodoros sagt, noch weiter aussehend: *τὸ σκότος τὸ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ γεγονὸς προκαταγγέλλει, ἢ καὶ τὴν τῶν φωστήρων πρὸς τῷ τέλει ἀναίρεσιν.* Das sind christologische Winke, die wir nicht unbeachtet lassen dürfen, wollen wir des Propheten Wort als Gotteswort wirklich auslegen.

Im Einzelnen bemerken wir, dass zu dem אל השמים Vs. 23 nach Analogie von Ps. 2, 7 (אספרה אל חק) aus dem ראיתי die Erhebung der Augen zu entnehmen, vgl. Sakh. 2, 1. Charakteristisch für vieler Ausleger Weise meint Grotius: *Fumus undique surgens nubem sideribus obducet.* Als Gegenstück sehe man auf Seb. Schmidt's Nutzanwendung: *Turbatis et in summo discrimine positis videtur etiam serenum coelum tenebris obductum*, nach Chrysostomus Vorgang *τὴν διάνοιαν λέγει τοῦ θεατοῦ, οὐ τὴν φύσιν τοῦ πράγματος.* Warum will man doch nicht Ernst machen mit der Sprache der Schrift? Die Himmel haben ihr Licht, sie sind ja eben die von den Strahlen des Gottesglanzes durchdrungene Nacht des Seins. Wo dieses Licht zerronnen, ist die Quelle des Lebens versiegt,

---

quoniam indigni essent homines qui fruerentur tanto dei beneficio, quasi solem et lunam puderet testes esse tot scelerum, wie Calvin erklärt, sehe ich nicht.

Ps. 36, 10. Tod ist in der Wolkennacht, Ex. 14, 20. 19, 16. Darum konnte der plastische Sinn der älteren Auslegung bei Severus in den Catenen an die himmlischen Geister hier denken, die dem göttlichen Gebote dienen. Berge und Hügel Vs. 24 sind als die unerschütterlichen Höhen der irdischen Macht Ausdruck, als Stätten, wo die Erde ihre *festen* Halte hat (Sakh. 4, 7), genannt. Sie rauschen auf [רעשים] in der Bewegung von fremder Gewalt, das Gedröhn der erregten Erdenfeste, sie werden leicht hingeworfen, wie Staub. Dies will התקלקלו. Das Wegwischen, wenn nach קלקל Ez. 21, 26 wir es anzunehmen hätten, geht doch vom leicht Sein קל (Kimchi) aus, und wenn L. de Dieu auf تقلقل und das äthiopische አንቀልቀለ፡ hinweist, bewegt sein, so ist auch das von demselben Grunde her. Sich ganz leicht machen, in vollster Leichtigkeit zeigen, ist eben wanken, leicht von seiner Stelle gejagt werden. — Weiter fragen wir Vs. 25 nach dem Grund der Zusammenstellung von *Mensch* und *Geflügel des Himmels*. Das Letztere stellt vermöge der Fittige die geistiger erscheinende Kreatur dar, so dass mit Mensch und Vogel die Belebung durch geistige Gestalten schwindet und Beider Abwesenheit die tiefste Oede, die stumme Pein der Vernichtung malt, in der leblos die unbeseelten Stoffe den Betrachtenden anstarren. Auch hier erinnert man sich wohl, wie Grotius den Auslegern Bahn gebrochen, welche die Vögel durch den Waffenlärm in der Luft verjagen lassen, Hieronymus jenen andern mit der Bemerkung: *Intuitus est et huc illucque circumspexit, et ne avis quidem potuit inveniri. Hoc verum esse nunc totus orbis demonstrat, ut caesa hominum multitudine volatilia quoque, quae solent habitatores sequi, abierint et perierint.* Nein, wir dürfen uns kühner aufschwingen, des Propheten Sinn zu fassen. Gottes Rache greift unmittelbarer hinein in das Leben des Alls, der flüchtige Vogel ist entflohen vor der Gewalt ihrer majestätischen Erscheinung.[1] Endlich הכרמל Vs. 26 lässt auch hier die Wahl, ob wir es als Eigennamen nehmen der herrlich

[1] So weit indess reicht unserer Phantasie kühner Flug doch auch wieder nicht, dass wir mit Olympiodoros an die ἅγιαι δυνάμεις denken könnten, φρίττουσαι ἐπὶ τῇ παντελεῖ τῶν ἀνθρώπων ἀποστασίᾳ.

fruchtreichen Höhe am Meere dort, den *mons oleis consitus et arbustis vineisque condensus* bei Hieronymus, oder als Fruchtgefilde überhaupt, wie 2, 7. Jedenfalls aber wäre der Berg eben nur als Repräsentant der fruchtbarsten Lande gewählt, und dass die sogleich folgenden Städte das Gebirge *forderten*, wird Niemand glauben. Auf fällt nur der Gegensatz המדבר. Verunglückt ist es, wenn J. D. Michaelis deshalb es asyndetisch mit הכרמל verband und das Prädicat נתצו katachrestisch auch zu den beiden ersteren Subjecten zog. Denn damit ist schon die formale Wendung des ganzen in parallelen Gegensätzen verlaufenden Stückes verletzt, zu geschweigen, dass Kharmel das arabische Städtchen sein soll, Jos. 15, 55. 1 Sam. 25, 2. Aber ebenso wenig ist die bestimmte Form des Prädicats geradehin zu übersehen nach Gesenius Lehrgeb. S. 655, sondern *die* Wüste ist der Kharmel geworden, so öde und traurig, so voll Noth und Drangsal, wie die bekannte dem Volk so schwer einst widerstehende Wüstenei. Darum auch עריו, ihre, nämlich dieser Wüste, Städte. — Schliesslich fragen wir, wer das ראיתי spricht. Die Nennung Jehovahs am Schluss und das כה אמר ה, welches folgt, weisen auf den Propheten hin als Vertreter seines zu richtenden Volks. Die kurze Aneinanderreihung ohne ein den Subjectswechsel deutendes Bindewort ist uns nicht mehr fremd. Daher entspricht das ראיתי dem לכו Vs. 13, dem אהלי Vs. 20.

Vs. 27—28. Dass so schwer das Gericht auf der Erde liegt, ist Folge (כי) des Gottesspruchs, dass sie zur Wüste werden soll — ohne Ende. Darum trauern Himmel und Erde im Schmerz der unwiderstehlichen Verderbensmacht. Die *ganze Rede* lässt keinen Zweifel, dass das Gericht auch hier Weltgericht, und dass, was an dem Volke inmitten der Erde geschieht, die Schicksale der Welt entscheidet, Jes. 24—27. Zur starrenden Wüste (שממה) wird sie, weil ganz verheert in sich, Jes. 24, 3—12. Der zweite Satz וכלה לא אעשה wird vielfach als Limitation der Drohung angesehen, obwohl (ו) noch nicht das äusserste Verderben damit kommen soll, sondern Hoffnung auf Wiederherstellung bleibt,

5, 10. 18. Nun scheint allerdings in der zuletzt genannten Stelle etwas Verheissungsreiches in dem Worte zu liegen, wie es das Gesetz Lev. 26, 44 schon geboten hat. Darum soll auch hier noch die Zerstörung Jerusalems nicht verkündigt werden. Allein man darf darnach ja nicht den Sinn bestimmen wollen, um so weniger, als 5, 3 geradezu der Prophet zum Herrn sagt, er habe dem Volk den Garaus gemacht, כליתם. Denn einmal enthalten die Worte *an sich* die Beziehung nach beiden Seiten, und es hängt davon ab, in welchem Verbande sie stehen, und dann ist hier der Anschluss mit על זאת וגו' deutlich genug, dass wir zu dem כלה den Gedanken des Wüsteseins hinzuzunehmen haben, ich will dem kein Ende machen, endlose Wüstenei soll die Erde bedecken, vgl. Jes. 10, 23. Dan. 9, 27. Dagegen würden wir weder mit Zwingli *cessationem nolite facere h. e. ne cunctemini*, noch mit Tremellius sagen: *Istud tamen nondum satis erit, sed plus faciam, donec consummationem induxero*, noch mit Grotius: *Nondum ea poena mihi sufficiet.* Und wenn Leiste geradezu das verstand, dass Gott die Babylonier nicht hindern werde, Israel ganz zu zerstören, so verwischte er die Nüance des כל הארץ.

Der Herr hat gesprochen [דברתי] — so er redet, so geschieht's, er hat beschlossen (זמתי), den Plan nach weisem Rathe entworfen, kein zu Bereuendes (ולא נחמתי) hat darin er gefunden, er wendet sich davon nicht (לא אשוב). ממנה ist die als Wüste daliegende Erde. Sie trauert, wehevoll, die lichtlose Himmelshöhe dunkelt, weil das Leben hin ist in ihrer Nächte Schooss. Gerade diese Tiefe der Trauer, die das unwiderrufliche Geschick motivirt, bürgt für die oben gegebene Beziehung des כלה. Dem würde dadurch, dass על זאת als das על כי voraufnehmend gefasst würde (Seb. Schmidt: *super hac inquam, quod dixi*), kein Eintrag geschehen, da es das äusserste Elend nicht ausschliesst. Die Trauer an sich nicht blos das Mitgefühl markirend, sondern Ausdruck der innerlich verzehrenden Todesmacht. Denn das ist sie überall nur für den symbolisch redenden, aber auch anschauenden Sinn des Hebräers. Die Schilderung folgt sogleich, welche dieser Erdentrauer Weise in Israel concret werden sieht.

Vs. 29. Und zwar ist es wieder das Andrängen feindlich verheerender Kampfeslust. Zu Pferde (פרש) stürmen lärmend (קול) sie einher, die Feinde, bewaffnet mit dem Bogen, und weg von (מן) dieser Gewalt flieht die ganze Stadt. Die Bogen erinnern uns auf das Lebhafteste an die auf assyrischen und babylonischen Denkmälern so häufig vorkommende Bewaffnung mit dem kolossalen Bogen und die durchweg höchst charactervollen Kämpfe mit demselben. In Scenen, welche die Könige im Triumph über ihre Feinde darstellen, stützen diese sich auf den Bogen,[1] und selbst der Geist, der dem Streitenden die sieggekrönten Schlachtenbahnen weist, spannt die Waffe mit dem weithin treffenden Pfeil.[2] An כל העיר würde man keinen Anstoss genommen haben, wenn man verstanden hätte, mit welchem Rechte die LXX *πᾶσα ἡ χώρα* dafür und das Targum כָּל יָתְבֵי אַרְעָא substituirten. In der Stadt gehen die Städte des Landes alle (vgl. בחן am Schluss), in Jerusalem geht das ganze Volk zusammen, Vs. 10, in diesem das ganze Menschengeschlecht. So ist die Stadt auch Jes. 24, 10 die Weltstadt, Gegensatz gegen die Stadt des Heils, Jes. 26, 1, in denen die Geschlechter ihren endlichen Ausgang darleben. Kam aber J. D. Michaelis mit dem Widerstreben der antiken Kriegskunst gegen eine Gefahr, welche der Stadt von Reitern drohe, so wollen wir nicht wie Schnurrer einwenden, dass unter פָּרָשׁ nur im Allgemeinen grosse Heeresmassen zu verstehen, welche Stadt und Land zittern machen, dass עיר aber collectiv die Städte alle meine, vgl. Ex. 1, 22. Vielmehr haben oftmals Reiter die Städte auch der antiken Welt bedroht, Jes. 21, 7 ff., und dann würden die Ausdrücke, da bildlich geredet ist, nur statt der Alles bewältigenden Waffe stehen.

In eiliger Flucht (ברחה) erscheint die Stadt. Sie ward Vs. 6 noch aufgefordert, ihr sich zu entwinden. Ihre Bewohner [עלו, באו] finden ihren Ort (באו), ihre Sicherheit in den

---

[1] Als Beispiel diene das den Sanherib auf dem Throne vorstellende Relief bei Layard, *Nin. and Bab.* p. 150 Taf. XI, A. Vgl. Die Stiftshütte Taf. 5, 23.

[2] S. O. Strauss, Nin. und das Wort Gottes. S. 16 ff.

dichten Höhen. עבים wäre nach hebräischem Sprachgebrauch Wolken, und daher meint Tremellius, sie kommen in die Wolken, auf die höchsten mit Wolken bedeckten Berge, vgl. Jes. 14, 14, *ingressi sunt in ardua*, wie die *Vulg.* überträgt. Allerdings passt die Höhe als andere Seite der Zuflucht zu der Felsenfeste (כפים) sehr wohl. Aber ob die hebräische Anschauung die Höhe der Wolke im Bilde markirte? Deshalb schlossen sich die meisten Interpreten lieber an die Deutung der chaldäischen Version durch בְחוּרְשַׁיָא an, in die dicken Wälder, wie Luther sagt. Die Etymologie ist natürlich nicht dagegen, da עוב, עבת überhaupt dicht sein bedeutet, im Arabischen von غاب verbergen das Nomen غاب dichter Wald, Dickicht kommt, und auch das jüdische Sprachgefühl fand nichts Fremdartiges darin, da Jarchi geradezu erklärt: ביערות עבים מקום סיבוך קוצים להטמן. Doch müssen wir gestehen, dass der Gedanke der Dichtigkeit wenig erschöpfend scheint für die Noth dieser Flucht, und weil für die Felsen עלה nicht gerade das geeignetste Wort, da vielmehr *in* den Felsspalten die Flüchtigen sich verbergen, Jes. 2, 10, so scheint doch der Blick in die Höhe zu wenden, die Wolken als der Erde entrückt [Jes. 19, 1] in Betracht zu kommen, als Gegensatz gegen das Zion des Heils inmitten der Erde, Vs. 6, und daher die felsenfeste Höhe der Schirm der schattenden Wolke zu sein. Die verlassene Wohnstatt in ihrem elegischen Stillsein und Trauern giebt das Bild der äussersten Wehmuth in der Verheerung, Jes. 27, 10—11. Ihre Sprache deutet uns das erotische Nasîb der Araber, das aus ihr entsprungen, und Amrilkeis, des Dichters und Königs, Trauer, Diwan I, 4 von Rückert S. 34, am ausgeführtesten Nabega's von Dhobjan Kaẑide bei Silv. de Sacy, Chrest. Ar. p. 322 f.

Vs. 30. Ist das die Zukunft, o Thorheit der Gegenwart, mit gleissender Herrlichkeit den Verwesungsmoder sich verhüllen zu wollen, der sie in das Grab der Zukunft zieht! Möglich, dass Jerusalem hier der gottlosen Königin Isabel an die Seite gestellt wird, welche sich schmückte in königliche Pracht, da Jehu das Gottesgericht an ihr vollzog, 2 Kön. 9, 30—37 (Schmieder). Doch liegt das allgemeine Bild der

ehebrecherischen Hurerei hier, wie am Anfang von des Propheten Rede, zu Grunde.

Allerdings fällt die Enallage hart auf, wenn inmitten der vielen Feminina אתי, תעשי, תלבשי u. s. f. שדוד als Maskulinum dem אתי geradezu als Apposition oder Epitheton verbunden sein sollte. Es wäre da die Substitution des Volkes für die Stadt (3, 5) nicht ausreichend, die Härte zu beseitigen, und dass Adjektiva dieser Bildung تَفْعُول auch im Arabischen das Weibliche zu unterscheiden *zu träge werden*, sagt Ewald Lehrb. §. 175, *a*, *Anm.* 1. zwar, aber was gewinnen wir damit für unser vereinzeltes Wort, auch *wenn* es *wäre*? Keine Handschrift liest שדודה; eine Conjectur, wie die von Hensler, שְׁדוֹד als Infinitiv, muss erst wieder nach einem ב suchen, um den Sinn zu gewinnen: Du bei der Verwüstung, welche dir droht, was willst du thun? Daher werden wir mit Gaab שָׁדוּד neutral zu nehmen haben: Und du — verwüstet ist's, Alles ist hin. Das konnte, das musste nach Vs. 13 jedem Hörer verständlich sein. Der Ausdruck entspricht dem Jes. 15, 1. Stadt, der solches Geschick droht, was thust du, seinem Drohen dich zu bergen? In dem Sinne eignen wir uns Schnurrer's Deutung, das שדוד als Participium aller Zeiten, an vgl. 22, 11. 28, 16: *ille est, cui futurum, ut deformetur habeaturque ignominiose.* Der Wortlaut ist freilich ein wenig markiger. Dagegen ist es eine Flucht des Vorliegenden, wenn Seb. Schmidt meint, *tum ratione praescientiae et decreti divini iam facti, tum ratione vastationis, quae iam coepit.*

Was die Frage meint: מה תעשי, versteht sich aus 2, 33 zur Genüge, wie Eitles, Nutzloses thust du? Oder: was willst du damit erreichen, was ist deine Absicht dabei? Da die Antwort fehlt, so würde das Zweite immer dem Ersteren nahe kommen. Der Vorwurf geht dahin: du schmückst dich wie die Buhlerin. Was suchst du? Die Buhlen deiner Lust, die falschen Götzen deines Herzens (עגבים). Doch — die sind weggegangen von dir, und statt ihrer Umarmung triffst du — der Verwesung Moder und Grauen auf deinem Pfade. Ez. 23, 22 ff. Ihr Thun verläuft in einer Reihe Actionen des buhlenden Schmucks. Sie kleidet sich in Cochenille, שני Ex. 25, 4,

das brennendste Roth (Jes. 1, 18), die flammende Farbe voll Majestät und Liebesglut, um recht zu glänzen.[1] Sie schmückt sich mit goldenem Schmuck, als die reich und prächtig strahlende im Siegesgewand, 2 Sam. 1, 24. Sie ritzt die Augen sich mit dem Salbestift, ihrer geilen Blicke Pfeile zu schärfen, vgl. 2 Kön. 9, 30. תקרעי בפוך, das *Zerreissen* des Auges ist nicht sein Oeffnen behufs der Salbenanbringung, sondern die Verwundung der Haut, dass dieselbe haftet an dem Rand des Lides. Bekannt ist פוך als Spiessglanz, Jes. 54, 11 (Plinius *hist. nat.* 33, 6), der zur Augenschminke dienend[2], um das Weisse und die durch den Contrast feuriger hervorblitzende Glut des Auges zu heben. Da gerade das *Zerreissen* wesentlich dem Sinne [קרע in dem üblen Sinne vom Zerreissen der Kleider in der Trauer, Richt. 11, 35], da die zu fleissig geschehene Operation das Gesicht verdirbt (Kimchi), so ist am wenig-

---

[1] Schönheit ist es also, die sie sucht, und dass sie ihre *natürliche* Schöne so ganz zurücksetzt, um in *gemachter* zu prahlen, das hält für das Vorwurfsvolle hier Clemens von Alexandrien. *Paedag. III*, 2. Dem gegenüber möchte man erschrecken, wenn dann doch die *Gloss. ordin.* (*Bibl. Duac.* S. 619) dem *Coccino* der *Vulg.* zur Erklärung das *fide sanguinis Christi* hinzufügt, und doch trifft es so wunderbar das Herz. Gemacht klingt es freilich, wenn der goldene Schmuck durch *meditatione sensus et intelligentia spirituali* erklärt wird, und man wird nicht leicht einen Grund durchfühlen, warum die Augenschminke in *si habueris studium mysteriorum et secreta dei cognoscendi* umgedeutet ist. Aber in Jenem ahnen wir nach Jes. 1, 18. 63, 1 ff. eine im tiefsten Innern verborgen liegende Wahrheit. Denn ist es nicht also, dass in den Purpurströmen des hochheiligen Blutes Christi, in denen unsere Seligkeit ruht, auch aller Erdenschönheit ewiger und unerschöpfter Born gequollen (vgl. Mth. 16, 2)? Daher kann die Braut des Hohen Liedes (5, 10) des Geliebten höchste Schöne in dem אדם וצח befassen, daher das hehrste der alten deutschen Heldenlieder dem Parcival es so freudig und so weh werden lassen, als aus der Höh' drei Tropfen frischen Blutes auf den weissen Schnee gefallen — das Geheimniss der Minne lösend in seinem Herzen. Ein vorüberfliegendes Gleichniss, diess Weiss und Roth, an dem stille zu stehen wir uns mahnen lassen mögen von einem Geiste wie Goeschel's Geist (die Sage von Parcival und vom Gral. S. 22 ff). Oder sang Paul Gerhard unrecht von des Gottesreiches Freuden — So soll *dies Blut mein Purpur* sein, ich will mich darein kleiden?

[2] Aeltere Zeugnisse bei Rosenmüller. Das A. u. N. Morgenland IV, S. 268 Nr. 1007. Jüngst eine eingehende Behandlung in der deutsch morgenl. Zeitschr. 1852. Heft 2., ein nutzbarer Nachtrag zu Winer, Realw. II S. 417 f.

sten nach dem samaritanischen ࠒࠓࠑࠃ gesprengt mit J. D. Michaelis einfach färben zu erklären, was dem in keiner Beziehung genügt. Es leitet dies doppelsinnige Wort über zu dem bestimmten Ausspruch: לשוא תתיפי, vergeblich machst du dich schön, so dass Nichtiges, Unschönes deiner Mühe Folge und Lohn. — Die Liebhaber haben sie verlassen, ganz und für immer, sie haben sie verworfen in ihren Augen, und mehr, sie trachten darnach, sie zu verderben, den Hauch ihres Lebens zu tilgen. Darin liegt ein Zug des Diabolischen, das dieser Buhlen Macht stützte über die von ihnen verlockte Schöne.

Vs. 31. Oder ist es nicht also? Gewiss, dass alle jene Mühe umsonst gewesen, das steht dem Seher fest, der die Stimme hört der Tochter Zions wie einer Kreissenden, die Angst wie einer Erstgebärenden. Das ist Steigerung, da dieser die Qual der Wehen noch fremd und daher doppelt wehevoll. Die Geburtswehen als höchster Schmerz sind der Schriftsprache gewöhnliches Bild, vgl. Jes. 26, 17—18, und dies um deswillen, weil eben das Wort Gottes kein Wehe kennt, als das, welches die neue Kreatur in dem Tode der alten gebiert. Darum auch בת ציון als die Gemeinde der seligen Zukunft, Jes. 1, 8. vgl. 2, 4. 40, 9. Sakh. 2, 10. Sie schluchzt, sie breitet ihre Hände aus, ihr eigenes Dasein aufgebend, hin verhauchend ihres Lebens Flamme in alle Winde, und den Himmel herabziehend in die eigene schmerzzerrissene Brust. Jes. 1, 15. Der Weheruf ist des Propheten im Sinne derer, deren Krone er trägt, seines gerichteten Volks. Matt ist dessen Seele geworden, es neigt das lebensmüde Haupt unter der Last dieser Qualen zum ewigen Schlaf. Aber was will das לְהֹרְגִים? Ihren Mördern unterliegt die Seele ohnmächtig, Luther's: für dem Würgen. Unbestimmt an sich meint es nicht gerade die Liebhaber als die Tod bringenden todten Götzen (Tremellius), sondern überhaupt die des Herrn Rache Vollziehenden. Wenn die alten Versionen das Wort passivisch gaben, wie die *Vulg.: propter interfectos*, so ist das nur Deutung derselben Lesart, nicht für הֲרֻגִים Zeugniss. Das Ermatten mag, wie Grotius will: *Amore defeci eorum, qui pro*

amatoribus apparent interfectores, das Brechen des Herzens in der Liebesqual, welche den Buhlen erliegt, an die Hand gegeben haben.

KAPITEL V.

Ermattet nannte Israel seine Seele vor den Würgern seines Lebens. Der Prophet beschreibt diese Mattigkeit nach ihren zwei Seiten. Matt ist das Volk geworden, indem es liebend seinen Götzen nachlief. Denn treulos hat es sich gewendet von seinem Gott, Vs. 1—2, und hat unverbesserlich in allen, auch den höchsten Schichten, durch alle, auch die schwerste Züchtigung des Herrn nicht abgelassen von dem bösen Wege, Vs. 3—6, bis es ganz und gar, durch und durch verderbt daliegt, Vs. 7—9. Und darum ist es matt geworden auch, indem die Gerichte des Heiligen es zermalmt und die, denen es nachlief, ihm zu Schergen der Gerichte wurden. Sie haben es nicht anders haben wollen, Vs. 10—13, darum wird es ihnen also. Des Propheten Wort ist flammend Feuer aus Gott, Vs. 14, und das dringt auflösend alle Fugen des Daseins in das Volksleben ein, Vs. 15—18. Sie haben ihren Gott verlassen, darum verlässt auch er sie. Vs. 19—31.

2. Gegen die in Götzenlust Ermatteten.

Vs. 1—9.

Was sollte alles Schmücken Israel noch helfen? 4, 30. Die Buhlen, deren Gunst damit es suchte, sind seine bittersten Feinde geworden, vgl. Ez. 23, 22 ff. Wehe ruft es, denn es ist erlegen, Vs. 31. Die frevelnde Lust hat an den Rand des Abgrunds sie gedrängt, dort wartet Untergang ihrer, der dem Schmucke durchaus widersteht. Wie tief, wie unrettbar ist dieses Volk gesunken!

Vs. 1—2. Jehovah will erweisen, wie Alle, Alle gesündigt und schwer gesündigt. Wäre nur Einer in ihr (איש mit Nachdruck, den die weiteren Glieder klar machen), der thut, was recht, der der Treue [אמונה, die ihn an Gott bindet, Hab. 2, 4, mit der er die Mitwelt bindet, vgl. אל אמונה] nachjagt, er wollte der Stadt vergeben. Analog dem Wort an Abra-

ham, Gen. 18, 26 ff. Gerade dieses historische Vorbild scheint uns dem Einwand entgegen zu sein, den Schmieder gegen die Abfassungszeit dieser Rede unter Josias daher nahm, dass da doch dieser mindestens und seine treuen Diener fromm waren. Aber *Einen* und den Andern hatte der Herr ja überhaupt zu allen Zeiten in seinem Volk, und das Wort steigert eben die Langmuth, welche noch schonender als die, die Sodom werden sollte, vgl. Mth. 11, 23—24. Dass wirklich Alle verderbt gefunden werden, zeigt Vs. 4. Aber wir kennen ja Klagen, markdurchdringend, wie Ps. 14, 3, deren Wahrheit stehen bleibt, auch wenn in Zeiten Einer und der Andere weniger verworfen war. Die weit aussehende Sorge, den Einen zu finden, deutet neben der Steigerung von ראה, ידע und בקש der Befehl an, an seine Diener (Jes. 40, 1), Gassen (חוצות gegenüber den Häusern überhaupt) und offene Plätze (רחובות), wo die weite Menge des Volks, die Orte also, wo Volk zu schauen, sorgsam zu durchforschen. שוט auch Hi. 1, 7 das weite Ausziehen zur Beobachtung. Scrutamini giebt es Pellicanus. Doch ja, sie schwören bei Jehovah, bekennen sich also zu seiner ewigen Wahrheit, 4, 2. Jes. 19, 18. Sakh. 8, 17. Aber es ist Schein. Um zu lügen, der Lüge Dasein zu geben (לַשֶּׁקֶר), sprechen sie das heilige Schwureswort.

Da עשה משפט auch Gericht halten heissen kann, so dachte nach Abarbanel J. D. Michaelis nicht sowohl an das Thun der Gebote Gottes auf solche Weise seitens aller Bundesglieder, sondern an die Obrigkeiten, *qui recta ac iusta exerceant iudicia*, vgl. Jes. 1, 21. Freilich würde deren in Gottlosigkeit versunkenes Treiben das ganze Volk verdorben haben. Aber dazu passen die Worte nicht. Um der Schwierigkeit einer Uebertreibung zu entgehen, meinte Jos. Kimchi, die Frommen seien eben nicht auf der Strasse, sondern in den Häusern verborgen zu suchen, vgl. Jer. 36, 19. 26, und David Kimchi schloss den Adel und die Vornehmen aus, wozu Vs. 5 berechtigen könnte, wenn dort von der Zurückgezogenheit der Grossen vom öffentlichen Leben die Rede wäre. Eine leere Hyperbel wollen wir gar nicht annehmen, wie Schnurrer's Bemerkung sie rechtfertigen wollte: *Facillime*

enim, sagt er, *accidit, ut indignatio erumpens animo in praeceps feratur nec legitimo se modo retineat.* Der Ausdruck hält sich sehr in den rechten Schranken. Der Prophet geisselt mit seiner Gottesrede eben das *Leben des Volkes*, er hat es gar nicht mit einzelnen hier und da fromm Lebenden zu thun, sondern mit der Masse als ganzer Volksgemeinde, und der Ausdruck ist hier, wie überall in der Weissagung, ein ideal gehaltener. Ganz dem entspricht es, wenn der Schwur bei Jehovah als Ausdruck der gesuchten Gottestreue angegeben wird.

Der Anschluss des לכן nach vorangehendem ואם berechtigt nicht geradezu zu der Trennung eines zum Wahren, fürwahr und deshalb. Das Erstere kann nur aus dem Anderen entstehen. Die *Vulg.* giebt es: *Quodsi etiam, vivit Dominus, dixerint, et hoc falso iurabunt.* Wenn sie die Worte sprechen, so schwören sie *darum* falsch, weil sie Worte zum Schwur brauchen, die für sie den Sinn der Bekräftigung in Gott nicht haben. Damit fällt die Deutung des לשקר von Grotius: *super quibus iuratur, quasi verae essent res*, von selbst, und Sebast. Schmidt's Anwendung trifft nicht zu: שקר *respectu dei, cum non in viva fide iuratur, respectu proximi, quando ipsi non servatur, quod iuratum est.* Am einfachsten würde man ואם an das wiederholte אם Vs. 1 anschliessen, suchet, ob sie bei Jehovah schwören, wenn nicht ואסלח לה die Construction gelöst hätte. Sollte dieser Nachsatz לכן וגו׳ entsprechen, so wäre der Gedanke, weil sie nicht bei Jehovah schwören, so schwören sie falsch.

Vs. 3—6. Es ist, als sei der Prophet einer jener Diener gewesen, die über die Gassen der Gottesstadt ausgegangen, die Gerechten zu suchen. Im Affect seiner Rede tritt er ein für das Volk. Er richtet die Frage an Jehovah: עיניך הלוא לאמונה.[1] Der Gegensatz gegen das Schminken und Schmücken

[1] Thomas sieht vgl. Spr. 14, 22. Hab. 1, 13. eine Qualität von Gottes Auge hier, dass es im Gericht gerecht sei, nach dem Vorgang des Chrysostomus: *οὐδὲν ἐναντίον ὁρᾷ ὁ σὸς ὀφθαλμός, καθαρὸν τὸ κρίμα σου ἐστίν.* Dagegen hat Olympiodoros schon das Dreifache: *ἢ ὅτι πίστιν ἐπιζητεῖ θεός, ἢ ὅτι πιστῶς καὶ ἀληθῶς κρίνει, ἢ ὅτι ἃ λέγει εἰς ἔργον ἐκφέρει.*

4, 30 wird darin ausgesprochen. Nicht äusserliches Gleissen, Treue des Herzens, in Gott festes Wesen ist Gottes, des Gottes der Treue, Deut. 32, 4, werth. אמונה fehlt den Israeliten, Vs. 1, Treue. „*Fides cordis in deum, quae hominem iustificat et opera grata reddit deo,*“ ist ebenso nur dogmatische Floskel bei Seb. Schmidt, der Gott allein gefallende (Hebr. 11, 6) Glaube (Calov), die dem Geiste des Propheten fremd, wie die *fides in pactis et promissis*, die Estius wollte, die von Pagninus gebotene Einschränkung auf die *veritas in verbis erga homines*, selbst wenn sie der göttlichen (משפט) Vs. 1 entgegengestellt werden dürfte, dem Zusammenhang widerstrebt. Das Rechte ergriff Grotius, indem er die *veritas* dahin deutet: *Tu a simulatoribus illis non falleris, etiam intima cogitata pervides.* Das fest an Gott hangende Wesen, das seine Substanz in ihm hat, als des Lebens Quell, das hat er im Auge, die *rectitudo cordis*, wie Calvin sagt. Die Redeweise selbst, dass des Herrn Augen sind auf die Treue, ward von Jarchi im Sinne des Wohlthuns genommen, warum sind sie nicht treu, da du Treue doch durch Wohlthun lohnst? vgl. Ps. 101, 6. 5, 6. Du siehst in Huld sie an (Origenes), Ps. 34, 16, lässt das Licht deines Angesichts ihnen leuchten, Ps. 4, 7. Abarbanel fasste sie im Sinne, dass er Treue vergeblich sucht. Welches das Rechte, zeigt die Vergleichung von Sakh. 3, 9. 4, 10. Der Menschen Augen täuscht das blendende Aeussere, Gott sieht auf der Wesen Kern. 1 Sam. 14, 7.

Und da steht das Resultat der Nachforschung fest, alle Zucht ist vergeblich gewesen, treulos das ganze Volk. Wie oft hat er gerufen, und sie haben nicht gefolgt, haben sich nicht umgewandt ihm nach. 4, 1. Du hast sie geschlagen, sagt der Seher, aber sie hat es nicht geschmerzt (חלו), sie sind unempfindlich gewesen gegen den Stachel der göttlichen Gerichte. Du hast sie dem Verderben ganz anheimgegeben, und doch haben sie sich geweigert, sich strafen zu lassen davon. כליתם darf freilich nicht so urgirt werden, wie J. D. Michaelis es that, als er nach בלה Dan. 7, 25 auch hier בליתם lesen mochte, weil die Verderbten ja sich nicht hätten bessern können. Aber doch ist es weder das Drohen der gänzlichen

Vertilgung (Schnurrer), noch blos ein halbwegs vernichtendes Gericht, הבאתם עד קרוב לכליה, wie Kimchi sagt. Vielmehr ist das Verderben gezeichnet, in welchem, ohne sich ziehen zu lassen [קחת מוסר ist das in sich wirksam werden Lassen der Strafmittel, so dass diese bessern Spr. 1, 25], die Treulosen dem tilgenden Gericht anheimfielen, da den Schmerz der Reue und Busse sie nicht gefühlt haben. 2 Kor. 7, 9—10. Der Vorwurf חזקו פניהם מסלע lässt das Angesicht als Ausdruck der Persönlichkeit erscheinen, die hart wie ein Fels den Eindrücken der göttlichen Zucht widerstrebt, davon unberührt bleibt. *Ὅρα κακίαν εἰς φύσιν ἐκτραπεῖσαν,* sagt Chrysostomus. Aber sie machen sie selbst also, חִזֵּק, thuen Alles, dass sie so wird. Darum fasst sich ihr ganzes gottloses Gebaren in dem מאנו לשוב zusammen, sie haben sich gewandt vom Herrn und — keine Rückkehr mehr.[1]

Aber nein, so können doch nicht *alle* sein. Eine Instanz Vs. 4—5. So gottvergessen sind doch wohl nur, die in des Lebens Nöthen seine Hülfe nicht erfahren. Die, denen er Ansehn und Hoheit gab, sollten die im Abglanz seiner Majestät nicht seine Nähe geahnt, gefeiert, angebetet haben? Der Gedanke wird als Gegensatz gegen Jehovahs Thun markirt als des Propheten Sache, ואני אמרתי. *Ich* dagegen meinte, nur Niedrige (39, 10. 52, 15), Elende sind die, die so geschlagen werden müssten; ihnen fehlt des Lebens Weisheit (נואלו, indem sie als אוילים sich erweisen 4, 22), da sie den Weg Jehovahs nicht erkannt, nicht erfahren, wie er durch der Menschen Leben geht, was seiner ewigen Gottesmacht Recht an den Menschenkindern. דרך ה zeichnet im Allgemeinen die Weise des sich Bezeigens, Spr. 14, 12, und daher von Gott seine Offenbarung Ps. 18, 31, und sofern diese Norm für das Menschenthun (vgl. Hi. 23, 11), sein Gesetz, Jer. 12, 16. Spr.

---

[1] Dies Geschlecht gehört dann nicht zu denen, von denen Rich. a S. Victore (*De erud. hom. inter. I. c.* 27) mit beredter Zunge an des Propheten Worte anlehnend sagt: *saepe tamen in his etiam mentibus, in quibus videtur percutientis manus opera defecisse, operatur quidem miro et incomprehensibili modo interno suo verbo vel sibilo.*

10, 29. Am. 8, 14. Darum will er weiter gehen,[1] zu den Grossen will er sich wenden. גדלים sind die *Optimates* der *Vulg.*, alle diejenigen, welche als Leiter des Volkes in Ansehn standen, und im Glanze eines grossen Wohllebens Grund hatten, den Herrn zu preisen, der es ihnen gab. Von ihnen darf er voraussetzen, dass, was jenen fehlte, sie erkundet haben. Mit ihnen will er reden, um zu sehen, ob nicht *sie* den Einen stellen möchten, um dessentwillen die brausenden Wogen der Gottesgerichte noch aufgehalten werden sollen, Vs. 1. Doch auch sie stellen ihn nicht. Keine andere Erfahrung kann er machen, als (אך) dass sie allzumal (יחדיו sowohl Alle, ohne Ausnahme, als zugleich Edle und Niedrige) jedes Joch (das ist על so absolut, was als Joch ihnen entgegentrat) gebrochen, ohne jede zwingende Gewalt ihren Lüsten fröhnen wollten, zerrissen jedes an göttliche Ordnung fesselnde Band (Ps. 2, 3. 32, 9). Sie wollen nicht Knechte sein, 2, 20, wollen umherschweifen ohne sein Gebot, 2, 24. So gewöhnlich man sich dabei beruhigt, nach dem chaldäischen מְרַדוּ מִן אוֹרַיְתָא אִתְרְחַקוּ מִן אוּלְפָנָא das Gesetz darunter zu verstehen, so sicher muss dessen Beziehung ganz allgemein genommen werden, nach 2, 20. Das Volk hat die Wahrheit nicht erfahren, welche in dem Spruche des Bonaventura von den vier Fesseln der Gnade *satisfactio*, *dilectio*, *subjectio*, *eruditio* liegt: *Ferrea sunt vincula, quamdiu timentur, amentur, et aurea erunt.*

Darum konnte über Alle das Gericht nicht ausbleiben. Es wird unter dem Bilde[2] wilder, blutgieriger Bestien dargestellt, welche dem Volke Verderben bringen, wie 2, 15. 4, 7. 2 Kön. 2, 24. Dass gerade feindliche Kriegesheere das Bild lösen würden, folgt aus der Erwähnung der Städte nicht, da Parder auch dort lagern können, zumal da nur dem daraus Hervorgehenden ihr Ueberfall gedroht wird. Damit ist auch zugleich die fruchtlose Mühe beseitigt, zwischen Löwe, Wolf und Parder hier zu scheiden, so dass, um von dem ganz selt-

---

[1] Das לי wie Jes. 2, 22 לכם bei חדלו, um seine Ueberzeugung zu festigen. Vgl. Ges. Lehrgeb. S. 736.

[2] Dass die Thiere *eigentlich* als Verwüster des Landes nach Lev. 26, 22. 2 Kön. 17, 25 gemeint, konnte nur J. D. Michaelis glauben.

samen Verbande von Nebukadnezar, Nebusaradan und Antiochus Epiphanes bei Theodoret zu schweigen, Babylonier, Meder und Perser, Griechen verkündet, wie die jüdische Tradition bei Jarchi es fasst. Mit gleichem Rechte konnte Venema drei verschiedene Angriffe der Chaldäer darunter abgebildet finden, und ein Ausleger, dessen Ottenzoser gedenkt mit der Bezeichnung חכם אחד מחכמי העמים, drei Plagen, Pest, Krieg und Hunger. Es wird ausreichen, wenn wir die zermalmendsten Gestalten der gedrohten Gerichte darin erkennen. Das stärkste, das reissendste, das schnellste Thier als Bild des in jeder Beziehung vernichtenden Wehes. Das sprach schon Chrysostomus in den Worten aus: *πάγτα προλαμβάνει τὰ θηρία· οὕτω πάντα ποιεῖ ὑπὲρ τοῦ τὸν φόβον αὐξῆσαι.* Und auch, wenn Olympiodoros sagt: *ὁ αἰσθητὸς, ἢ καὶ ὁ νοητὸς πόλημος διὰ τὸ ἰσχυρὸν καὶ ὠμόν,* so zeugt dies für die richtige Erkenntniss von der mannigfaltig richtenden Gottesmacht (*πολύτροπος κακία*), die Israel zerschlagen soll.

Dem Löwen אריה wird das Beiwort מיער gegeben, aus dem Walde, wo sein Lager ihm, 12, 8. Am. 3, 4, theils die nachtende Gewalt zu malen, mit der er einbricht, theils den Hunger, der ihn treibt, die Stätte seines Lagers zu verlassen. נכה ist zunächst freilich das eigentliche Wort für die Löwenklauen, will dann aber das schmerzvolle Wehe überhaupt andeuten, Jes. 19, 22. — Der Wolf זאב hat den sonst in זאב ערב Hab. 1, 8. Zef. 3, 3. gewöhnlichen Zusatz des Abends hier plural ערבות. Da diese Form gewöhnlich nicht von עֶרֶב, sondern nur von עֲרָבָה vorkommt 2, 6, so hat man den Wüstenwolf verstanden. Aber welchen erträglichen Sinn hätte da die plurale Form? welchen der Zusatz überhaupt, da die Steppe doch Nahrung für den Wolf genug haben kann? Nein, man denkt an die Last über Arabien Jes. 21, 13, und findet neben יער vom Löwen ערבות im Sinn der Abendzeit natürlich. Die Steigerung des Gedankens liegt dann darin, dass auch des Abends den Bedrohten nicht Ruhe werden soll, indem die Wölfe da sich gegen die Heerden heranschleichen und dann mit Gewalt auf dieselben einstürzen, mit dem alle Finsterniss durchbrechenden Auge, welches Aelian *Hist. an. X*, 17

rühmt, und dem durch den Tag ungestillten Hunger (Tirinus) reissender, bekanntlich dem klassischen Alterthum ebenso sprüchwörtlich (vgl. Virgil. Aen. IX, 59 ff. Georg. III, 537. IV, 432), wie dem arabischen (vgl. Hamâsa von Rückert, II, S. 171. und Jer. 2, 15). Endlich der Parder נמר heisst wachend, lauernd auf seine Beute, שקד mahnt an 1, 12. Die Beute sind die Städte der Bedrohten. Wer sie verlässt, heraustritt aus ihrem sichern Verschluss, gegen den springt schnell er auf, vgl. Hos. 13, 7. Er wird zerrissen, und stirbt so den entsetzlichsten Tod. Auch das dem Alterthum gewöhnliche Erscheinung. Man lese Bochart's Hieroz. I, c. 7 p. 105. Der Prophet spricht mit genauer Kenntniss der Natur jener Bestien. Es ist, als wären sie ihm alltägliche Erscheinungen in ihrer grauenerweckenden Wuth und Macht. Gewalt also, ohne Rast, ohne Entfliehen droht denen, welche treulos ihren Gott verlassen. Die vielen (רבו), die grossen und schweren (עצמו) Versündigungen und Abweichungen von des Herrn Wegen fordern dies Geschick.

Vs. 7—9. Darum Rache dem frevelnden Gebaren. Wie sollte ihm Verzeihung werden? Alle Treue ist gebrochen in dem Volke, die höchste sittliche Auflösung folgt dem Dienste der Mächte, die nicht Gott sind. Die Frage אי לזאת אסלוח לך hat nur Missverstand dunkel gemacht. Schon L. de Dieu verband אי לזאת im Sinne von למה, wie אי זה [chaldäisch אֵידִין] für מי, אי זאת für מה steht, und die Präposition eingeschoben, wie in אֵי מִזֶּה Gen. 16, 8. Die Absicht dieser Form der Frage ist, sie in Anbetracht des eben erwähnten Bundesbruchs Vs. 5 zu thun. Es ist nicht *quam ob rem* (Vatablus), aber auch nicht אי einfache Fragepartikel, und das Ganze gleich העל אלה Vs. 9 (Seb. Schmidt), sondern nach Luthers Uebertragung: *Wie* soll ich dir *denn* gnädig sein? Warum sollte, da so tief du sankst, ich dich schonen? Gegen die von Junius nach dem gewöhnlichen Gebrauch des אי Gen. 4, 9. 1 Sam. 25, 11 versuchte Fassung: *ubi est huic urbi, unde condonem tibi*, ist schon der seltsame Personenwechsel. — Das alte אֶסְלוֹחַ haben die Masorethen am unrechten Orte in das correctere אֶסְלַח umgewandelt. Da

der Rede Gottes die ältere Form als feierlich sehr wohl ansteht, gerade hier in dem Verwerfungsurtheil, wenn wir die andere auch in Vs. 1 lesen, so behalten wir sie gern bei.

„Deine Kinder haben mich verlassen," sagt der Herr. Jerusalems Bewohner als die zum Heil in Gott berufene Schaar (2, 30) haben den Quell ihres Lebens nicht geachtet und sich zu andern Wassern gewandt, 2, 13. Der bestimmte Ausdruck dieses Verlassens ist das Schwören bei anderen Göttern, 4, 2. Er nennt sie sogleich לא אלהים als solche, denen die Gottesmacht fehlt, 2, 11. So schon das Gesetz Deut. 31, 20. 32, 21. Reiht daran sich וָאַשְׁבִּעַ אוֹתָם an, so glaubte C. B. Michaelis das eidlich sich verpflichten Lassen Israels, vgl. 2 Chron. 36, 13, auf das vom Herrn mit ihm geschlossene Ehebündniss beziehen zu dürfen. Allein da begreift man die Zeitform nicht, die eine *Folge* von Israels Schwören bei falschen Göttern voraussetzt. Wir meinen deshalb, Jehovah sage, sie schwören, und ich liess sie schwören, zwang sie dazu, zu schwören, also götzendienerisch zu sein. Das Gericht der Verstockung durch Gott, wie es Jes. 6, 9 so erschütternd ausspricht. Sicher aber fehlt jeder Grund, dafür וָאַשְׂבִּעַ zu lesen, ich sättigte sie, wenn auch mehr als dreissig Cod. de Rossi es schreiben, und die alten Uebersetzungen es wiederzugeben scheinen: das Volk ist von mir abgefallen, das ich mit so reichen Wohlthaten gesättigt, wie Deut. 32, 15 der Gesetzgeber klagt. Man denkt da an das Land, darinnen Milch und Honig fliesset. Allein zu dem Sättigen führt doch kein Anhaltspunkt in den Gedanken sonst. Sie brachen die Ehe in Folge dieser Verwerfung vom Herrn und liefen schaarenweis in ein Haus, wo Hurerei sie trieben. Es ist als Ziel, als Object ihres Schaarens bezeichnet, sie haben es dabei im Auge, und das ist viel bezeichnender, als wenn man nach Hos. 7, 14 יתגוררו in zwei Cod. de Rossi findet. Gemeint sind die festlichen Zusammenkünfte, wo sie fremden Göttern dienten, da brachen sie die Ehe mit dem Gotte ihres Lebens, 2, 20. — Nichts ist natürlicher als der Uebergang, wenn nun Vs. 8 dieser Treubruch gegen Gott auch Untreue gegen die Mitwelt zur Folge hat. Darum braucht gar nicht

schon Vs. 7 das Bild aufgehoben zu werden, sondern die fleischliche Unzucht ist erst die Folge der gebrochenen Ehe mit Gott, vgl. Röm. 1, 24—25. Ueberdies bemerkt Henderson ja treffend: *While the harlot's house is to be taken metaphorically as denoting an indolatrous temple, it must not be forgotten that prostitution formed part of the worship.*

Darum ein neues Bild ihrer frevelnden Lust. Sie erscheinen in ihrem Thun (היו) als geile Hengste. מוּזָנִים, die Texteslesart, ist als Hof. von זון im chaldäischen Sprachgebrauch wohlgenährte, gemästete. Die Randlesart מְיוּזָּנִים, מְיֻזָּנִים, Pu. von יזן entweder bewaffnen, oder nach وزن wägen,[1] die mit Gewicht Beladenen, würde mit Beziehung auf die schwellenden Testikeln und Genitalien gesagt sein. Daher giebt das θηλυμανεῖς der LXX den Uebergang zu dem allgemeinen אַגְרִיסִין, wild, geil des Targums. Es ist dies die Folge der wohlgenährten Ueppigkeit, Deut. 32, 15. Viel mehr Schwierigkeit bietet das andere Epitheton מַשְׁכִּים. So punctirt kann das Wort nur Part. Hif. von שכם sein, das in der Bedeutung früh auf sich machen bekannt, und wie öfter (7, 13. 25. 11, 7. 25, 3—4) den grossen Eifer bezeichnen würde, der wie Jes. 5, 11 dem Zecher, hier der geilen Lust Vorwurf wird. Da fällt denn aber der Singularis auf zwischen היו und סוסים, und, wiewohl freilich die hebräische Tradition darin keinen Anstand fand, und Grammatiker wie Gesenius Lehrgeb. S. 713, 3, a lehren, es stehe der Singularis distributiv bei היו, und darnach denn Reihen von Auslegern das „Jeglicher früh aufstehend“ entweder zur Geilheit, oder zum Sturz auf des Nächsten Weib bezogen, müssen wir doch gestehen, in dem איש צהלו des nächsten Satzes keine Rechtfertigung für משכים היו zu sehen, da die Distribution hier theils ohne einen die Sache treffenden Sinn, theils durch das danebenstehende מוזנים nicht empfohlen ist. Dazu kommt, dass überhaupt das früh auf Sein in diesem Zusammenhange so sehr nichtssagend ist. Grotius meint allerdings: *Mane alacriores sunt equi, praesertim bene pasti,* Abarbanel weiss,

---

[1] Schultens zu *Hariri Consess.* II. p. 97.

dass Nachts wohl gefütterte Rosse Morgens laut wiehern, und sieht es trotzdem, dass es so wenig naturwahr, für möglich an, dass eben so laut früh Diejenigen *jubeln*, die ihre Lust an den Gattinnen der Nächsten gebüsst, wogegen Seb. Schmidt deutend sagt: *quasi hinnientes invitant ad adulteria uxorem quisque proximi sui.* Aber das sind alles handgreifliche Nothbehelfe, die die Verlegenheit der Interpreten nicht verbergen können. Soll מַשְׁכִּים denn Pluralis sein, so ist entweder mit Simonis von שכה auszugehen, das nach dem aethiopischen ሰከየ፡ umherschweifen bedeutet, oder mit Schultens مسكة die Mast und مسكة feist zu vergleichen, wenn auch im Gebrauch der Schriftsprache sonst kein Rest dieser Wurzelbedeutung übrig. *Sachlich* würden das Zweite wir vorziehen. Durch die meisten griechischen Versionen geleitet hat besonders Bochart Hieroz. I, 2 c. 9 mit verändertem Vokale מְשַׁכִּים gelesen oder מַשְׁכִּים wenigstens als chaldäische Form dafür angesehen, vgl. פַּרְסִין Dan. 5, 25. Dann sind ziehende Pferde die störrischen, wie im Arabischen von جر ziehen der Name فرس جرور und eine Anzahl ähnlicher, wie für سريع auch فرس جلدى gesagt wird, und اخليج Name des schnellen Rosses von خلج. Das aber giebt wieder dem Zusammenhang gar kein bedeutsames Moment.[1] Jedenfalls hebt es die Geilheit (Ez. 23, 20), welche dem ganzen Alterthum im Bilde des wiehernden (Sir. 33, 6) Hengstes (*Virg. Georg. III*, 250 ff.) dargestellt ward. Daher das proverbiale *ἱππόβινος* den bis zum Unsinn Geilen bezeichnet bei Drusius Prov. II, 4, 36. Dies brünstige Wiehern (יצהלו) richtet sich auf das fremde Weib, und gerade weil es im Bilde gesagt, so berechtigt es uns, den Begriff weiter als über das unzüchtige Leben in Israel auszuspannen.[2] So thierisch wild ist

[1] Dass man auch den Versuch gemacht, von משך dem Sohne Jafets ausgehend, éinen Ländernamen hier zu suchen, (vgl. *Bibl. max. vers. ed. de la Haye* S. 49) sei nur erwähnt. Den Anhalt gab, dass Oppianus *Μάζηκας* unter den Pferderacen nennt, und dass Togarma Ez. 27, 14, Mesekh nach Gen. 10, 2—3 verwandt, berühmt durch Rosse.

[2] Ewald's Vergleichung von شبق, תְּשׁוּקָה ist dadurch nicht gerechtfertigt, wenn sie die Wortform erklären soll.

Israel geworden in seiner Brunst zu fremden Göttern, vgl. 2, 23—24, so hat es sich erniedrigt und seinen Adel verloren,[1] dass nur die thierische Natur allein noch sich regt in ihm.

Darum vermag er nicht zu schonen, der heilige Gott. „Sollte ich, hebt er an, über diese frevelnde Lust (אלה der ganze vorher geschilderte Zustand in seinen Erweisungen) nicht mein Auge, meine Sorge, meine angreifende Macht erheben?“ אפקד erklärt das Targum durch den Zusatz לְאַיְתָאָה עֲלֵיהוֹן בִּשְׁתָּא recht. Die wiederholte Frage zeigt die Gewalt und die Nothwendigkeit des Gerichts. Seine Seele muss Rache nehmen an einem Volk, so frevelhaft wie dieses (אשר כזה). — Ueberflüssig ist נפשי keineswegs. *Simul habet emphasin, ut indicet, deum non posse per intima et essentialia attributa abstinere a vindicando, sicut quando anima hominis se vindicare dicitur, homo id facere intelligitur ex toto corde, serio et magno affectu.* Seb. Schmidt.

3. Bis sie ermattet unter der Verderbenslast.

Vs. 10—31.

So kommt sie denn, die grimme Gottesrache. Israel hat sich gewendet von seinem Gott, so wendet auch er sich von seinem Volk, und Noth und Elend folgt dem verworfenen Geschlecht. Dass des Propheten Blick darauf so lange wieder weilt, das macht die Absicht seines Wortes, die Herzen derer zu erschüttern, welchen das Geschick noch drohet und deshalb zur Mahnung werden konnte, den Weg des Heils zu ergreifen.

Vs. 10—13. Der Herr befiehlt den Schergen seiner Gerichte, auszugehen, das treulose Volk zu verderben, das nicht mehr sein. Vs. 10. Judah ist wie Israel von ihm gewichen, Vs. 11, sie fürchten ihn nicht und das drohende Geschick, Vs. 12. Darum verstummt die Stimme, die Solches ihnen kündete, Vs. 13.

---

[1] Ambrosius räth den Israel Gleichenden *Hexaem. VI*, 3 in gleichem Sinne Zaum und Gebiss anzulegen, und *De Abr. patr. II*, 7, benutzt er die Erscheinung des Pferdes als Bild der üppigen Sündenlust, ihre Verwerflichkeit zu malen.

Auf die Mauern sollen die Rächer steigen und Verwüstung anrichten ohne Aufhören. Obwohl sonst שורות Hi. 24, 11 die Mehrzahl gebildet wird von שור Gen. 49, 22. 2 Sam. 22, 30, so bemerkte doch schon Kimchi, dass auch שָׁרוֹת in Analogie mit רָשִׁים, עָרִים, יָמִים gebildet werden möge. Und die alten Versionen haben das Wort alle so übertragen, die LXX durch *προμαχῶνας αὐτῆς* zugleich den Sinn des bildlichen Gebrauchs andeutend. Für Palmbäume (Hitzig), für Weinblüthen (Ewald), spricht nichts. Jerusalems (darauf bezieht sich das Suffix in בשרותיה als das zu richtende Centrum des Gottesvolks 4, 5) Schutzwehren wirft er nieder, und wenn sie gefallen, dann verwüstet seiner Rache Strahl ringsum und findet kein Ende seiner Verderbensglut. So fassen wir hier wie 4, 27 das וכלה אל תעשו, da sogleich dieser Gedanke weiter ausgeführt ist. — Der Zuruf „entfernet ihre Ranken" schliesst einen Zusatz wie den: mit Zurücklassung der Keime, denen neue Sprossen entspriessen können, Jes. 6, 13, durch die absolute Fassung aus, wenn auch eine gewisse gemüthliche Theilnahme an dem drohenden Geschicke die LXX statt הסירו geradezu *ὑπολίπεσθε* setzen liess, und die Peschito ihr *ὑποστηρίγματα* durch Fundamente wiedergab. Israel ist ja ein Weinstock, vom Herrn gepflanzt, edler Reben Träger 2, 21, jetzt aber entartet ganz und gar, vgl. 48, 32. Darum fällt er dem Gericht anheim. Diese Vergleichung hindert uns, die Reben sowohl wie Jarchi und Luther tropisch für die Einwohner zu nehmen, als mit Kimchi und Pagninus für Zinnen, mit Gussetius für Aussenwerke der Mauern. Deutung ist das chaldäische Targum durch Paläste auch nur in so weit, als eben ihr herrlicher Bestand in den weitausgehenden Reben geschildert war, vgl. Jes. 16, 8. Als Grund des Befehls spricht der Herr es aus, dass sie nicht mehr sein sind. המה sind die in Mauern und Reben abgebildeten, sicher und üppig wohnenden Bürger Jerusalems. Sie haben aufgehört Gott anzugehören und deshalb seines Schutzes sich zu erfreuen, weil sie ihn zum Gegenstand ihrer trügerischen Lust gemacht, an ihm sich versündigt haben. Die Scheidung in Haus Judah's und Haus Israels wie 3, 18.

Diese Sünde wird Vs. 12 ausgeführt. כחשו בה kann nur sagen wollen, dass sie seine *Existenz* überhaupt leugnen, Jes. 59, 13. Jos. 24, 27, nicht eine bestimmte Weise seiner Offenbarung. Denn לוא הוא ist eben ganz allgemein, und weder לָא מִן קֳדָם יְיָ אָתְיָא עֲלָנָא טָבְתָא des Chaldäers, noch der vorsorgliche Blick auf Israels Thun der jüdischen Tradition liegt darin. Weil *er* gar nicht *ist* [freilich des Unsinns höchste Staffel, יהוה soll kein Wesen haben!], darum glauben sie auch an seine Vergeltung nicht, die Wehe (רעה), bitteres Wehe über sie bringt, durch Schwerdt und Hunger sie hinrafft. Ihr Thun ist Ableugnung des göttlichen Wesens. Glauben sie an seine Vorsehung nicht, so leugnen sie ihn (Thomas), weil sie ihn nicht erkennen, wie er ist (Coccejus). Und nur die Thoren sprechen, es sei kein Gott, Ps. 14, 1.[1] — Wendet die fernere Rede sich zu den Propheten, so sind sie die Verkünder der Gerichte Gottes, die sie nicht schauen. Sie meinen, sie werden zu Wind werden, *mox vanitatis convincentur, cum verbum eorum abierit in ventum et sine eventu et effectu manserit* (Seb. Schmidt). Dann sind Jehovahs Knechte gemeint, neben Jeremias Hulda und Urias, und welche sonst in des Josias Tagen für seine Sache eintraten bei dem Volk, 2 Kön. 24, 2. Dagegen die Worte von den *falschen* Propheten zu verstehen (das Targum schon fügt שִׁקְרָא bei), würde in dem ganzen Satze ein göttliches Gericht sehen lassen, welches die Leitung durch die Gottesboten dem Volke versagt und ihre selbstgewählten Führer vernichtet, vgl. 4, 9. Aber dagegen spricht, dass Vs. 14 uns zwingt, im Vorangegangenen nur Rede des Volkes zu finden, יען דברכם את הדבר הזה. Das יהיו לרוח nimmt den Wind als das Nichtige, sie werden zu nichte werden, da Kimchi's Vorstellung, sie werden dem Sturme wie Spreu gegeben, keinen Anhalt in der Rede hat. Das andere והדבר אין בהם wird entweder als Relativsatz gefasst, vgl. Jos. 10, 24. Richt. 13, 8. 1 Chron. 26, 28: und der spricht (דבר übertragen von der Eingebung

[1] Wenn Isidorus Hispalensis *De pass. Dom. c.* 29 hier den Grund findet, warum die Juden nicht an Christus glauben, so ist das ganz im Einklang mit des Heilands Worten Joh. 5, 40.

des heiligen Geistes nach Hos. 1, 2), ist nicht in ihnen, oder als substantivisch in Analogie mit קִטֵּר 44, 21, כִּסֵּא, חבל, das Wort im emphatischen Sinn der LXX *λόγος κυρίου*. Nur Hieronymus hielt die Möglichkeit eines allgemeinen *„non habuerunt responsum“* fest, so dass der Gedanke, sie wissen nicht, was sie sagen sollen, wenn wir sie um Rath fragen. Das Letzte ist offenbar das allein Richtige, דִּבֵּר ist *nomen actionis* mit der Emphase der geeigneten, bedeutsamen Rede, sie wissen nichts zu sagen, meinen die trotzigen Empörer gegen den Herrn und seine Gesandten. Ihre Göttlichkeit lassen sie ganz aus dem Spiele, wie das לרוח schon zeigt. — Durch diese Fassung gewinnen wir auch für das כה יעשה להם das rechte Verständniss. כה fasst die beiden ersten Glieder zusammen, sie werden zu nichte, sie wissen nichts zu reden, das geschieht ihnen, so steht's mit ihnen, das ist ihr vor Aller Augen liegendes Loos.

Vs. 14. Doch wie könnte Jehovah sich verleugnen lassen von den Seinen? Wer es versucht, den richtet sein heiliges Gebot, dessen Wächter der Prophet hier ist. „Sobald die Worte des Herrn in seinem Munde zu Feuer werden, so werden die Zuhörer zu Holz, uud da hat das Urtheilen ein Ende, und das Gefühl geht an, der *Geruch* geht an, es sei zum Leben oder zum Tode. Von da an wird das Predigen Ernst, und das Lachen wird den Zuhörern von selbst verboten.“ Zinzendorf. Diesen Ernst weckt schon der Glanz des Gottesnamens für den Richter der gerechten Rache, יהוה אלהי צבאות, aller das Menschenherz bezaubernden Gottesmächte strahlender Kern, sie alle haltend und tragend in der Allgewalt seines ewigen Wesens. *Deus non solum Judaeorum, sed et gentium*. Coccejus. Durch יען וגו' motivirt der Herr die Flamme des verzehrenden Gottesspruchs im Munde des Propheten, 10, 10. Nicht blos die Verkündung dessen, was geschehen wird, wird ihnen zugesprochen, sondern die Energie dieser Feuergewalt selbst. Jonathan sagt, der Herr macht seines Geistes Wort kräftig wie das Feuer (23, 9), voll Machtwirkung und Energie (Theophylact) in des Sehers Munde, und sein Volk schwach dagegen wie die Stoppel. Darum

verschlingt es sie. In וַאֲכָלָתַם fällt die Punctation des Suffixes nicht auf, da es zu אש gehört. Haben andere Handschriften וַאֲכַלְתֶּם punctirt, so nahmen sie das Wort als die zweite Person, freilich weniger angemessen. Der Wechsel in der Apostrophe erst an das Volk דברכם, dann an den Seher פיך, weist uns auf die Beziehung hin, in der Beide zu einander stehen, der Prophet als das wahre Israel Richter des verworfenen.

Vs. 15—18. Beschreibung jener flammenden Glut, Vs 14, welche Israel verderben soll. Krieg und Verheerung ist sein Loos. Das drohte das Gesetz Deut. 28, 49, und der Prophet ergeht sich darin, die barbarische Wildheit des Feindes zu malen. Er heisst ein Volk aus der Ferne, ממרחק. Das steht dem Dienste der Fremden in nicht eigenem Lande Vs. 19 parallel. In dem Fremdländischen hat Israel stets die antipathetische Macht der Welt gegen seine Bundesweihe gefürchtet und gefühlt. Darum die Anrede dem Gedrohten gegenüber בית ישראל. Weiter heisst es גוי איתן. Da איתן sonst vom Wasser (Deut. 21, 4. Ps. 74, 15. Am. 5, 24), das dauernd fliesst, gebraucht wie وتن, so läge es nahe, an den langen Bestand des Volkes zu denken, wenn das nicht dem מעולם zu Grunde läge. Schon Jarchi giebt es durch חקיף. Das Starke des Stromes macht sein Wasser dauernd fliessen und voll. Ist das eine Seite des ממרחק, so bietet גוי מעולם die andere, nach Abarbanel קדמון, das hohe Alter, welches die innere Macht festigt und den Stolz (Jes. 19, 11) mehrt. Indem man den Ausdruck urgirte, fand man, vorausgesetzt, die Chaldäer seien gemeint, Widerspruch mit Jes. 23, 13. Allein wäre auch Nimrod's Herrschaft nicht durch die Tradition der Väter gefeiert, so würde für den Hebräer eben das עולם den dunklen Anfang bezeichnen. Doch das Volk wird noch mehr Israels Leben entrückt. Die Sprache ist ihnen fremd (לא תדע לשונו), so dass sie nicht vernehmen, was die Feinde sprechen (ולא תשמע מה ידבר). Das will nicht blos die Unmöglichkeit andeuten, dass der Unterlegenen Bitten die Sieger erweichen (Hieronymus), irgend menschliches Gefühl durchgreifen (Sanctius) könne, sondern fremde Sprache setzt fremden Geist voraus und den Gegensatz, in dem der Keim

der Zerstörung wuchert, wie die Einigung der Sprache die Sinneseinigung, die Volksgemeinschaft bezeichnen will, Jes. 19, 18. Freilich waren die Sprachen Babels mit der Israels wenigstens einem wesentlichen Bestandtheil nach verwandt, doch verstanden sie sich nicht, 2 Kön. 18, 26 — ein Verhältniss, das oft genug auch sonst wiederkehrt im Völkerverkehr. Und fremd war ja die ganze Gegend den späteren Semiten, fremder noch durch die Mischung mit arischen Volkselementen. Das שמע hat die Emphase des Verstehens, Jes. 6, 10. — Ihre Kriegsgewalt prägt der Köcher aus. Der Bogen als der ostasiatischen Völker eigentliche Waffe Jes. 5, 28, die Pfeile darum als Pfand des Friedens, und die riesige Grösse der Köcher auf assyrischen Denkmälern, s. Layard, Nin. II, p. 460. *The Assyrian Court.* p. 30. 63. Sie werden hier mit einem offenen Grabe verglichen, schwerlich *quia prompte inde sagittas emittunt, et quia ibi apparent sanguinolentae, sicut cadavera in sepulchro,* wie Thomas sagt, sondern nach Calvin: *ita peritos fore sagittandi, ut absorbeant quicquid erit obvium.* Wie das Grab das Menschenleben als Leiche verschlingt, wenn es seine Thore offen hält, so des Köchers todbringende Pfeile das Dasein der Gegner. Jeder Einzelne von ihnen und sie insgesammt kämpfen mit Heldenmuth (גברים). Was kann da der Erfolg sein? Nachdem sie die auf dem Felde stehende Aerndte aufgezehrt (ואכל קצירך), und das Brod, das die Nahrung bot (לחמך), da ist ihre grause Gier noch nicht gesättigt, sie fressen dann auch (יאכלו) Söhne und Töchter, Kleinvieh und Rinder, Weinstock und Feigenbaum. Die Letzteren als Bild des höchsten Glücks und des stillen Friedens in der Heimat bekannt Sakh. 3, 10. 1 Kön. 4, 25. Mich. 4, 4. Zusammen gefasst wird daher der gänzliche Ruin. Dass אכל den allgemeineren Sinn des Verschlingens und Verderbens hat, in Weise reissender Thiere höchstens, bedürfte keiner Bemerkung, wenn nicht Ausleger daran Untersuchungen zu knüpfen geneigt sein möchten, wie die, ob die Weissagung in den *Chaldäern* wirklich ihre Erfüllung gehabt, wenn doch diese keine *Menschenfresser* waren. Ob in dem pluralen יאכלו zwischen den übrigen Singularen die Emphase liegen könnte, dass jeder Einzelne die Grau-

samkeit haben werde, der Kinder Leben selbst nicht zu schonen? 2 Kön. 8, 12. Jes. 13, 16. Jedenfalls scheint die relativische Verknüpfung: mit der Aerndte, welche deine Kinder verzehren sollten (Abarbanel), gegen die übrige Satzverbindung. Uebrigens hatte Israel Feinden gegenüber ähnliche Wünsche auch, wie das babylonische Trauerlied Ps. 137, 9 genugsam zeigt. Interessant ist der Schlusssatz in grammatischer Beziehung. Der Feind zermalmt (רשש Mal. 1, 4. nach dem Targum יְפַגֵּר) mit des Schwerdtes Gewalt (חרב im Sinne der kriegerischen Macht, Lev. 26, 6; an eine Belagerungsmaschine berechtigt nichts zu denken bei dem Worte) die Städte, die dir Festen boten. Das ist ערי מבצריך, und als wollte er uns den Ausdruck gerade so erklären, fügt der Prophet hinzu: „auf welche du dein Vertrauen setzest.“ Sakh. 9, 12. Wenn nun der Abschluss mit dem Gedanken gemacht wird: Und auch in jenen Tagen der Verheerung noch, Spruch Jehovahs, will ich kein Ende mit euch machen, so achte man einmal darauf, dass hier אתכם bei dem לא אעשה כלה steht, das wir Vs. 10. 4, 27 nicht dabei fanden, und dann, dass hier der Zusammenhang einen Grund bietet, nicht das letzte Gericht ewiger Vernichtung in den Verkündungen gedroht zu meinen, sofern Vs. 19 sogleich von der Verbannung spricht, hinter der im Bewusstsein der Frommen Israels stets das Ziel der glorreichen Erlösung stand. Darum auch der Nachdruck: und *auch* in jenen Tagen, wo Alles aus zu sein scheint, wo seinen Gerichten er kein Ende macht, soll doch Israel bleiben.

Vs. 19. Diese Vernichtung, fast bis zu gänzlichem Vergehen, wird die Bewunderung erregen derer, die sie betraf. Sie fragen, wofür sie ihr Lohn (תחת מה), weshalb der *Gott*, der ganz sie hin habe und in seiner Gottesmacht sie leite, so *ungöttlich* an ihnen handle, der, der sie trägt in seinem Wesen, ihr Wesen zu Grunde richte. Aber der Prophet soll das heilige *ius talionis* ihnen entgegen halten. Sie haben den Herrn verleugnet, Vs. 12, nun verleugnet er sie auch. Im eigenen Lande haben ihrem Gott sie nicht gedient, sondern Fremde gesucht. Darum sollen Barbaren sie knechten in

einem Lande, das nicht ihr [1] Das Gericht ist nahe, der Prophet selbst soll noch es deuten, ja er soll es überleben mit dem Rest des Volkes, den das Gericht nicht verschlingt, Vs. 18. זרים sind die fremden Nationen Vs. 15—17, vgl. Jes. 1, 7, wie der Zusatz אלהי נכר zeigt und der sachliche Gegensatz.

Vs. 20—21. Der Spruch des Gerichts (זאת), wie Vs. 15—19 ihn durchführte, übergiebt des Herrn Wort seinen Boten, die uns Vs. 1 auch durch die Gassen der heiligen Stadt schweifend begegneten. Sie sollen laut (השמיעוה) allem (הגידו) Volke sie kund thuen. Die Namen בית יעקב und יהודה bezeichnen eben die Nation in allen ihren Gliedern, welche zu der Verheissung berufen. Die Kunde selbst, Israels grösste Verstockung schildernd, ruht auf des Gesetzes Weissagung Deut. 29, 4, auf des grossen Propheten Gesicht Jes. 6, 9. Das Letztere nimmt sie mit Bewusstsein auf. Das in der Vision des Jesajah gedrohte Gericht ist hier vollzogen. Israel hat Augen, und sieht doch nicht, und Ohren, und hört doch nicht, Ez. 12, 2. Dass nicht nur Götzendienst und Abfall, dass auch Gesetzeserfüllung dieser Blindheit Zeugniss giebt, weil sie dem Gesetz der Gerechtigkeit fremd, zeigt 6, 10 vgl. Mth. 11, 20 ff. Joh. 9, 41. Darum ist es סכל, ohne die Weisheit des Lebens, es hat kein Herz (אין לב), sein Inneres ist nicht erschlossen für die Gotteswirkung. Es hat kein Organ dafür.

Vs. 22. Und doch sind die Machtwirkungen dieses Gottes so gewaltig. Haben sie Israel die Furcht Gottes nicht gegeben, welche die wahre Weisheit, der Weisheit Anfang ist? Hi. 28, 28. Ps. 111, 10. Es scheint, Brenz denkt zu eng an das gedrohte Unheil, das die Furcht vor dem Dräuenden abwenden soll. Sie haben Gott ganz bei Seite gelegt, Vs. 12. Kennen sie seine Gottesliebe nicht? mussten sie nicht zittern vor seiner Majestät, und in den Wehen der Vernichtung das neue Leben aus sich gebären (הול)? Sie spiegelt sich

[1] Die Freunde der Beziehung auf die Skythen gerathen hier wie 6, 25 ein wenig in die Enge, da diese ja Gefangene notorisch nicht weggeführt. Doch hilft sich Dahler. Er sagt: *Vous serez ammenés hors de votre pays par un autre ennemi pour vivre sous le joug des étrangers.*

darin, dass er Sand dem Meere zur Gränze gemacht, ein ewiges Band,[1] das nimmer es überschreitet. Wie bedeutsam hier die Erwähnung des Meers! Die schrankenlose, dem Menschen nur als grausig unbezwingliche Gewalt entgegentretende Macht, hier hat sie ihre Schranke. Bis hierher, sprach der Herr, und nicht weiter, da legt es seine stolzen Wellen. Und was ist diese Gränze, vor der es bezwungen steht? Der leichte unter des Menschen Fuss zerrinnende und zertretene Sand. חול ist eben mehr als Gestade, es ist das *sandige* Ufer. Freilich — wohl branden die Wogen dagegen an (יתגעשו, sie ballen sich zusammen im Angriff), aber sie übermögen es nicht, vermögen die Schranke nicht zu brechen. Mit heulendem Gebrause (המו) erheben sie sich, aber übersteigen können sie das Ufer nicht, weil es für *immer* Schranke ist.

Vs. 23. Dagegen bildet Israel den Gegensatz. Diesem verworfenen Geschlecht (העם הזה vgl. 4, 10) ist ein Herz, widerspenstig (סורר vgl. סרי סוררים 6, 28 und סֹרֵרָה·סָרַר Hos. 4, 16) und sich auflehnend (מורה), sie widerstrebten und gehen hin, widerstreben fort und fort mehr und mehr, vgl. Gen. 8, 3. Oder meint es, dass sie nimmer zu dem Herrn ihres Lebens wiederkehrten? Sie kannten also keine Schranke wie das Meer. Niemals haben sie im tiefsten Innern sich entschlossen, Jehovah als ihren Gott zu fürchten, der doch in seinen ewigen Ordnungen nur Segen bot dem dürftigen Menschenleben. Das נירא wäre Widerlegung des לא תיראו, Vs. 22. Die *Furcht* erscheint als der Grund der religiösen Beziehungen zu Gott, sie ist der Quell, aus dem alles Leben im Bunde mit Gott hervorgeht. — Der Segen, den Israel erfahren von dieses Gottes Hand, befasst sich im Regen zu seiner Zeit, wie 3, 3. Es sind drei Arten aufgezählt. Die Masorethen hatten daran Anstoss, und indem sie die Copula vor יורה strichen, nahmen sie dies als Participium zu גשם, ohne damit sonderlich zu gewinnen. Wäre die dreifache Benennung unwesent-

---

[1] חק עולם nicht nach einem ewigen Beschluss (Piscator), sondern so dass es für immer also feststeht. *Vulg.*

lich, so würde das allgemeine Regen sich durch Früh- und Spätregen zur gehörigen Zeit sondern, jener von Mitte October bis Anfang December, den Boden für die Saat vorbereitend, dieser der Frühjahrsregen im März und April, davon die Aerndte reift. Aber warum soll denn nicht der giessende Regen mit seiner Leben gebenden Kraft voranstehen? Das andere Zeugniss göttlichen Segens sind die sieben Aerndtewochen nach dem Pascha bis zum Wochenfest Deut. 16, 9—11. Es ist das die regenlose Zeit 1 Sam. 12, 15, und darum steht sie neben den Regenzeiten. *Deum ita disponere singulas anni partes, ut quicquid seminant homines ad maturitatem perveniat,* will nach Calvin der Prophet sagen. Freilich versteht man das שְׁבֻעֹת nicht allgemein so. Abgesehen davon, dass an das Sabbathsjahr von Piscator ohne jeden Anlass gedacht wurde, und statt jener von Aquila und Symmachus wieder gegebenen Punctation die LXX und *Vulg.* vielmehr שְׂבֻעוֹת gelesen zu haben scheinen, Sättigungen, d. i. volle Aerndte, hat Luther's Uebertragung: der uns die Aerndte treulich und jährlich behütet, שְׁבֻעֹת gefasst wie L. de Dieu: *Iuramenta statutorum messis i. e. iurata statuta messis, sicut iuravit* Gen. 8, 22.[1] Unbeachtet dürfte es nicht zu lassen sein, dass חקות an חק עולם Vs. 22 mahnt, so dass die Alles ebnende Gewalt des Herrn auch in dieser Segensgabe sich verkörpert. Dagegen ist שבעות im Sinne der eidlichen Bekräftigung ohne Beziehung.

Vs. 25. Gott gab den Segen. Fehlt er jetzt, so hat Israels Versündigung ihm gewehrt. אלה erklärt sich in dem חטיב, ist also mehr als die Aerndtezeit (Jarchi) 2, 40. Den Aerndtesegen haben die Verschuldungen genommen. חטור ist nicht das Verletzen der von Gott gesetzten Ordnung, die Störung derselben, die sie veranlasst, sondern das bei Seite Wenden, so dass der Segen ihnen fehlt. Weder eine schon gewesene, noch eine eben hier anzukündigende Hungersnoth enthalten die Worte, sondern ein Bild des Elends im Volke überhaupt. Es ist nicht selten bei Jeremias 3, 3. 12, 4. 14, 1—4.

[1] Die besondere Behandlung der Stelle von J. C. Schulze *Diss. de sacrosancta iurisiurandi divini in observando messis ordine fide ad Ier.* 5, 24. Vitemberg. 1755. geht darauf namentlich näher ein.

Vs. 26—28. Die Weise ihrer Vergehungen. Denn Frevler finden sich in dem Volk, das der Herr erkoren zu seiner Heiligkeit. Sie sollten alle heilig sein, wie Jehovah heilig, ihr Gott, Lev. 19, 2, und sind alle Frevler Vs. 1. רשעים nicht etwa blos Geizige (Brenz), *quia inter impios excellunt malitia* (Seb. Schmidt), nicht Räuber (Kimchi), sondern die gottlosesten Frevler, wie Jes. 1, 4. 23 ff. sie geschildert. Und nun wird es beschrieben. Es lauert, wie Vogelsteller sich bücken, die eine Falle aufstellen; aber nicht Vögel, sondern Menschen, und mehr noch, אנשים Männer von Kraft, haschen sie. שור ist das Umherkreisen des Ganges Ez. 27, 25 und des Auges, daher nachstellen mit Begierde Num. 23, 9. Hos. 13, 7, wie Jarchi sagt יארוב, die grösste Sorgfalt des Vogelstellers. Die Weise dieses Auflauerns vom ganzen Volk bestimmt das Thun der Einzelnen. Sie stellen auf משחית, einen Verderber, als Werkzeug des Verderbens, den Strick, die Falle. Ez. 21, 36. Der zwischengestellte Vergleich כשך יקשים lässt kaum eine andere Deutung zu, als dass wir von שכך ruhen, sitzen, ausgehen, die Form שַׁךְ gleicherweise wie רַךְ Jes. 45, 1. Es ist das Niederducken des lauernden Vogelstellers dann gemeint, wie Gousset mit Hinzufügung der Stille sagt: *ut id aucupes faciunt, quando sedati ac immoti tacitique sedent, exspectantes, num avis aliqua in retia sese induat, nolentes eos inde avertere strepitu.* Das Wort im Sinne des Hamens, der scharfen Waffe, vgl. شك, شكشكة (J. D. Michaelis), zu nehmen, widerstreitet theils dem persönl. ישור, theils der sonstigen Gewohnheit der Sprache vom Vogelfang.[1] Zu diesem passt Vs. 27 genau. Sie lauerten, und da sind dann ihre Häuser voll von Gut, das durch List und Trug gewonnen, מרמה, nach Kimchi ממון מקובץ במרמה, wie der Käfig voll von Vögeln. כלוב ist vielleicht netzförmiger Käfig, ähnlich einem Apfelkorbe, der Am. 8, 1 so heisst. So Bochart, Hieroz. II, S. 90. Darum wurden sie denn gross und in Folge dessen reich. גדל ist überhaupt das ausgezeichnete sich Erheben, das Emporwachsen unter innerer Genüge, Jes. 1, 2.

---

[1] Die älteren Erklärungen bespricht Roorda S. 20 ff. ausführlich.

Sie werden hoch, um tief zu fallen, Ps. 73, 18—20. 92, 8. העשיר die besondere Seite, durch ihre Habe. Fett sind sie und glatt Vs. 28, will mehr sagen, als das reich Sein. Es meint die Ueppigkeit, die geile Feistheit, welche den Wegen des Herrn zuwider ist. Deut 32, 15. עשת ist nach der Tradition glänzen wie Elfenbein, Hohel. 5, 14, und Luther's „glatt werden" malt die sinnliche Erscheinung der üppigen Wohllust treffend. — Ein schwieriger Ausdruck ist עברו דברי רע. Durch גם erscheint er als Steigerung der üppigen Wohllust ihres Frevellebens. Wohl ist es dem דברי רע analog, wenn wir 7, 22 die Verbindung דברי עולה וזבח lesen. Sind das Worte über Opfer, so werden hier Worte vom Bösen sein: was vom Bösen gesagt wird, gesagt je worden ist und werden kann. Dann ist עבר das darüber Hinausgehn, sie überschreiten sogar alles je erdachte Maass von Freveln. Das meint im Grunde auch Kimchi's עד שעברו כל דברי איש רע und Dathe's *nec modum statuunt scelerum*. Es scheint das so gar nahe zu liegen, und doch finden die Ausleger kein Ende in der Deutung der einfachen Worte. Nur Einiges davon. Ueber jede Gelegenheit, Böses zu thun, gehen sie her, meinte Jarchi, wollen die Worte sagen; sie erliegen dem Elend nicht, sondern überwinden es, Junius; haben nur Glück, Grotius; sie gehen vorüber an dem Geschick des Traurigen, vgl. פנים רעים Gen. 40, 7. Spr. 25, 20, befassen sich nicht damit, L. de Dieu; sie übertraten das Gesetz und — Böses thun war dessen Folge, oder durch die bösen Thaten, wohl das Targum: אַף עֲבַרוּ עַל פִּתְגָמֵי אוֹרַיְתָא עֲבַדוּ דְבִישׁ, so dass עברו emphatisch die Uebertretung des Gesetzes will; endlich sie thuen mehr als blos verstellte Listen, so dass דברי רע dasselbe, was מרמה Vs. 27, Seb. Schmidt. Alles das ohne Begründung des Sprachgebrauchs, die Conjectur דְּבָרַי bei Symmachus und Theodotion (παρέβησαν τοὺς λόγους μου εἰς πονηρόν) ohne irgend welchen Halt für das רע. — Der unsägliche Frevel aber, grösser, als er auszusprechen, beschreibt sich in den Worten, wie keine Rechtssache sie führen (דין לא דנו), auch die Sache derer nicht, die der Hülfe dabei so bedürftig, der Waisen Sache, und doch so glücklich sich's und wohl machen (יצליחו).

Sie stiften kein Recht und sehen doch nur Glück, welches nach Jehovâhs Gesetz allein des Rechtes selige Folge. Gerade diese Seite, welche auch der gottlose Reichthum Vs. 27 markirt, hebt sich in dem Zusatz klar heraus, dass, was dem Dürftigen Recht, sie nicht als Recht gelten liessen, und so eben ungerechte Reichthümer haben, wie sie grausamen Herzens, Jes. 1, 23, und dem milden Gesetz der Liebe für die Hülfsbedürftigen entgegen.

Vs. 29. Wie könnte da das Gericht ausbleiben. So war es verkündet Jes. 6, 9 ff., so ist es geworden, Vs. 21. Um solcher Frevel willen sollte Gott nicht heimsuchen ein treuloses Volk, wie das, nicht seines Rachegeistes Tiefe erregen? Vs. 9.

Vs. 30—31. Nein, die Rache kommt. Starres Staunen (שמה) und Schauererweckendes (שערורה wie 23, 14. 18, 13) ist im Lande zu Wesen und Bestand gekommen (נהיתה). Der Form nach werden wir שערורה als das Concretere betrachten müssen, שמה Staunen, weil Schauererregendes eintrifft. Das Nif. von היה weist auf die *wesenhafte* Natur der zerstörenden Schrecknisse hin. Worin diese besteht, sagen die weiteren Worte. Die Weissagenden weissagen in Lüge, diese geben sie als Gotteswort. Jehovahs Geist ist von ihnen gewichen, Vs. 12. 4, 9—10. 14, 15. 23, 25—26, darum ist Unwahrheit es, in deren Verkündigung sie sich ergehen. Die Priester herrschen gewaltig auf ihren Händen. רדה setzt eben tyrannische Machtübung voraus, Richt. 14, 9. Die Priester haben freilich die Gewalt über das Gottesvolk, da dasselbe, was sie im Symbol darstellten, werden muss; und diese prägt sich auch im äussern Einfluss aus. Und dass er gewaltsam geübt werden konnte, zeigt das Beispiel der Söhne Elis 1 Sam. 2, 12 ff. Auffallend ist der Ausdruck durch die Beifügung von על ידיהם. Zu der von Calvin für möglich gehaltenen Fassung, *quod accipiant super manus suas h. e. quod dona undique contrahant et accumulent*, vermögen wir nicht uns zu bekennen. Es kann das entweder auf die Priester, oder Propheten sich beziehen. Versteht man die Letzteren, so ist der Gedanke, dass die Priester ihre Herrschaft auf den Einfluss der Propheten stützen, mit ihrer Hülfe inne halten, ihrer Lei-

tung darin folgen, vgl. 1 Chron. 25, 3. Esr. 3, 10, wie ihn Jarchi durch כלומר לאחריהם und Kimchi durch כרצונם ausdrücken, gleichviel, ob man das על für gestützt auf ihre Hände, 1 Chron. 25, 2 ff., oder vgl. על יד Ex. 2, 5. Jos. 15, 46 und ܥܠ ܝܕ, ܡܛܠ im Syrischen für bei der Hand, ihren Willen zu erfüllen bereit (L. de Dieu) annimmt. Doch hat die Priestergewalt thatsächlich ihre Bedeutung ja gerade in gegentheiliger Richtung als die prophetische, und man hätte deshalb das Andere nicht ganz übersehen sollen. Wir finden es in Luther's Uebersetzung: Und die Priester herrschen in ihrem Amte. Dann muss על ידיהם (wie על חרבך Gen. 27, 40, gestützt auf dein Schwerdt wirst du leben) sagen wollen, was unser populares „auf ihre eigene Faust,“ sie üben nicht *Gottes* Rechte, sondern ihren *eigenen* Willen, und werden so zu Tyrannen. — Weiter heisst es: und mein Volk, das doch in mir seines Wesens Quell kennt und sein Gesetz, alle Einzelnen seiner Glieder lieben es also, sie sehen es nicht ungern, dass sie von den Propheten betrogen werden, dass sie geknechtet von den Priestern seufzen. Bedeutsam ist gerade diese Zweiseitigkeit dem Volk gegenüber, die Propheten als die Träger der göttlichen Elemente, die Priester als die der menschlichen zum Bunde, Beide verkehrt, von Gott fern, und *so* liebt es das Volk. Das ist von der einen Seite Gericht Gottes, darin die Verwerfung schon sich ausprägt, und von der andern ist es das beklagenswerthe Elend, welches Gottes Rache herausfordert.

Luther schliesst mit dem Satz: Wie will es euch zuletzt darob gehen? Das berührt indess den eigentlichen Sinn der Gottesrede kaum. Freilich die Beziehung des אחריתה ist fraglich. Es scheint, שמה Vs. 30 steht zu fern, worauf Kimchi sah, und dann fehlt auch der Nerv in dem Gedanken: Was wollt am Ende oder für das Ende eines so Schauer erregenden Gerichts ihr thun? ארץ, wohl etwas näher, lässt doch Seb. Schmidts Fassung: *Tandem nihil poteritis omnino facere terrae vestrae ad defendendam eam*, nicht zu, da dazu אחרית nicht passt. Es bleibt kein Weg, als auf כן zu sehen, wenn das endliche Ziel, der Ausgang dieses Treibens hereinbricht, was

mögt ihr thun für seine niederschmetternde Gewalt, sie zu bewältigen? vgl. 4, 28. Da hilft denn kein Menschenruhm mehr, da ist allein noch gross Jehovah in der Höhe, wann er kommt, zu richten die Erde. Jes. 5, 16. 2, 11. 17. 21.

KAPITEL VI.

Das *Ende* aber, das gedrohete, es ist nicht fern. Nahe ist der Tag des Gerichts. In dem Gedanken geht die prophetische Rede aus. Möchte diese Nähe wenigstens noch mahnen an die einzige Rettung, dass Israel auch auf den zerstörten Welten noch seines Gottes warten lerne![1] Vs. 8. Das ganze Stück gliedert sich durch leicht wahrnehmbare äussere Marken, indem das viermal wiederholte כה אמר ה' uns fünf Abschnitte bietet, nämlich 1, Vs. 1—5 das Nahen des Gerichts über dem Zusammenbrechen aller Güter des Heils, 2, Vs. 6—8 Jerusalems dasselbe herbeiziehende Gewaltthat, 3, Vs. 9—15 jeder Friedenshoffnung falscher Schimmer, 4, Vs. 16—21 jeden Opfers vergeblich aufgebotene Kraft, 5, Vs. 22—30 Untergang als der Verwerfung Ende. Der erste Abschnitt giebt das *Thema* des Ganzen, und in dem vierfachen Aufstrahlen der Idee *erschöpft* sich dessen Inhalt.

4. Das Leben in den Bundesgütern hin.

Vs. 1—5.

Alle Gegensätze drängen sich vor des Propheten Seele — Jerusalem, die hochgelobte, eilige Flucht in ihrer Mitte, Vs. 1—2, Hirten mit ihren Heerden zu ihr hin, als sei zur Viehtrift sie geworden, Vs. 3, Kriegeslärm, sie zu verderben, Vs. 4—5.

Vs. 1. Aus dem Innersten (מקרב) von Jerusalem sollen die Kinder Benjamins fliehen. Wo konnten sie eine sicherere Zufluchtsstätte finden, als *dort?* Nach Zion rief sie das Gotteswort 4, 5—6. An diese Worte lehnt das unsere an. Die *Stadt des Friedens* bietet keinen Schirm mehr, die Hei-

---

[1] Ein Wort von Lamartine über das jüngste Gericht: *Et sur les mondes détruits je t'attendrais encore*, das, dünkt mich, Israels, des wahren Israels, wie der Prophet es vertritt, Stimmung am besten schildert.

mat ist dort ihnen verloren. In ihrem Schoosse war sonst der heiligen Stille Stätte gewesen, dorthin waren sie gezogen, ihres Herrn Feste zu feiern. Jetzt sollen sie fliehen. Denn sie bietet keinen Schutz. העזו ganz wie 4, 6. Jes. 10, 31. Aber die Kinder Benjamins? Wohl wahr, dass deren in Jerusalem wohnten. Schied doch nur das Thal der Kinder Hinnom's beider Stämme Gebiete, Benjamin und Judah, und nach Jos. 18, 28 gehörte es jenem, nach 15, 8. 63 diesem zu. Wohl wahr, dass der Prophet aus Anathoth zu seinen Stammesgenossen eindringlich mag geredet haben. Indess, das alles wird von Thekoa und Bethhakherem doch nicht gelten, und wir werden ein gemeinsames Motiv für sie Alle zu suchen haben. Denn dass Thekoa nicht etwa *nur* des Anklangs an תִּקְעוּ wegen gewählt, zeigt, dass bei בית הכרם ein solcher zu שאו משאת nicht statt hat, und dass Beide, *südlich* von Jerusalem gelegen, dem von *Norden* einbrechenden Feinde gegenüber die einzigen Zufluchtsstätten, werden wir Henderson nicht glauben können. Freilich wissen wir von בית הכרם nichts Näheres, der Name ist auch zu allgemeiner Bedeutung, als dass daraus füglich eine Beziehung sich aufdrängte, da hervorragende Bauten manchem Weingarten eigneten, wie Jes. 5, 2 zeigt. Hieronymus nennt es eins der Dörfer, die er täglich vor Augen sehe, hochgelegen auf einem Berge, mit gleichem Namen noch genannt in seinen Tagen. Wir lernen Neh. 3, 14 ein Viertheil der Weingärtner kennen bei dem Neubau der Stadt, dessen Oberster das Mistthor baute. Auch die LXX geben es *Βαιθαχαρμά*. Was gewönnen wir damit? Es scheint doch das Targum nicht ohne Anlass den Namen appellativ gedeutet zu haben, וְעַל בֵּית בִּקְעַת כַּרְמַיָּא. Die *Ebene* des Weinbergs, das Thal, die Spalte desselben wäre nicht gerade gegen des Hieronymus Nachricht, da sie an den Berg anlehnen konnte. Weingärten sind Lustgärten Hi. 24, 18, Winzerfeste Freudenfeste, unter den Reben blüht das stille Familienglück, 5, 17, der volle Genuss des Lebens Jes. 16, 9—11. Das Haus fesselte diese, es war ihr Mittelpunkt. Jetzt dient es den Marken der wilden Feldschlacht. Aehnlich wird uns Thekoa erscheinen. Es liegt im Anfang der Wüste, wie Hieronymus

zu Am. 1, 1 berichtet: *ultra nullus est viculus, ne agrestes quidem casae — usque ad mare rubrum*, zehn und etliche Meilen von Jerusalem nach Südosten zu,[1] und ist durch jenes Weib bekannt, welches Joab um des Absaloms willen an David sandte 2 Sam. 14, 2 ff., wie dadurch, dass der Hirtenprophet Amos daher stammt, Am. 1, 1. Das Letzte reicht aus, uns als wahrscheinlichen Grund der Erwähnung hier das anzugeben, dass dort die Hirtenlager. Denn eine besonders *wichtige* Befestigung lässt aus 2 Chron. 11, 5 sich nicht erschliessen. Dagegen wird Neh. 3, 5 der Angesehenen von Thekoa in einer Weise gedacht, die auf Reichthum schliessen lässt. *Weinberg* und *Heerdentrift* sind sonst die Auen des friedsamen Lebens, der stillen Genüge, jetzt voll Kriegsgetümmel und Waffenlärm. So steht uns denn der Sinn der ganzen Zusammenstellung fest. Aus dem Herzen (ומקרב)[2] Jerusalems, der Stadt des Friedens und des Heils, Flucht, und an Stelle der Friedenswerke Kampfgewühl, also Gegensatz zu Jes. 2, 4. und wie Jo. 4, 9—13, so concentrirt sich des Propheten Sinn hier in das: Machet aus euren Pflugschaaren Schwerdter und Spiesse aus euren Sicheln. Schlaget die Sichel an, denn die Aerndte ist reif! Nur in andern Bildern derselbe Gedanke hier. Und werden da nun die Kinder Benjamins genannt, so wird, was zu dem ענתות בארץ בנימין 1, 1 wir bemerkten, keinen Zweifel darüber lassen, dass diejenigen Bürger des Gottesreiches, denen der Weg durch den Tod der Weg zum Heile sein muss, aufgerufen werden, dies Heil zu ergreifen. Das Blasen der Drommete wird dann nach 4, 5 nicht Zeichen des Rückzugs sein, sich zu sammeln, in Sicherheit zu bringen, sondern Aufruf zum nothgedrungenen Kampfe überhaupt, Schlachtenruf, der immer Jammer droht. Der Anklang des תקעו an בתקוע markirt den Gegensatz, (vgl. Jes. 5, 7). Da, wo die Drommete *nicht* zu tönen pflegt und nimmer tönen sollte, da lasst sie ertönen, laut und ge-

[1] S. Josephus *De bel. Jud. V*, 7. Robinson, Palästina II S. 397. 406 ff.

[2] Dass das קרב nicht müssig, fühlte Kimchi, wenn er על דרך גוזמא (ironisch) den Sinn fasst: Wenn Jerusalem schon fällt, wie viel mehr Ursach zur Flucht aus andern Städten!

waltig, so dass wir die rechte Deutung in der chaldäischen Version אֲרֵי קָל צְוָחָא קַרְנָא אִשְׁתְּמַעַת בְּאַרְעָא haben. — Das Erheben des Paniers malt auch nur die Waffenbereitschaft zunächst. משאת ist an sich jegliches Erhobene, das Erhebung will. Da es Richt. 20, 38. 40 Feuerzeichen ist, so verstand man seit Piscator häufig auch hier Feuerzeichen, welche von hohen Orten aus, wie Beth Kherem war, die Ankunft der Feinde signalisirten, nach Vegetius, *De re mil. III c.* 5. und Lydius, *Syntagm. de re mil. L. V. c.* 3. p. 185. Allein gerade weil dort etwas *Sonderliches* berichtet ist, empfiehlt sich hier die Beziehung gar wenig, und die jüdische Tradition bei Jarchi ist für das hochragende Panier, נס. Gerade hier ist aber die Tradition von besonderem Gewicht, weil im Talmud משאה Name der den Neumond signalisirenden Feuer ist, also das Andere näher lag. Die Erhebung stört die festliche Weinbergsfreude, wie Jes. 21, 5 die Schilderhebung das Mahl der schlemmenden Fürsten.

Das drohende Gericht mahnt dazu. Es blickt herein, beugt sich herzu vom dunklen Norden aus (1, 13 ff.), Wehe und grosser Bruch. Das drohende Einbrechen meint נשקפה, wie Richt. 5, 28. 1 Sam. 13, 18. das Verlangen der nach einem Ziele Ausspähenden, oder das Hervortreten im Licht Ps. 85, 12. Hhl. 6, 9. *Droht* es, so muss, weil es göttlich ist, das Gericht zerschmettern. Darum die Unruhe, die es vor sich her ausschüttet über das Volk. Dazu bedarf es weder besonderer Zeichen vom Himmel, wie 2 Mkk. 5, 2 sie dem Antiochus voraufgehen, noch nach 1 Mkk. 6, 41 des strahlenden Waffengefunkels, das (Ghislerius) die Berge erhellt. Durch den Inhalt selbst widerlegt sich eine Emphase, wie Theodoret sie anmerkt, *ἐκ μέρους ὁ στρατὸς διαφαίνεται, προθεσμίαν μετανοίας διδούς· οὔτε γὰρ παρέστιν ὡς εἰς ἀπόγνωσιν ἐμβαλεῖν, οὔτε μὴν ἄπεστιν ὡς ῥαθυμοτέρους ποιῆσαι.* Die Zeit des Busserufs ist vorüber, die Gerichte heben an.

Vs. 2. Was der Sinn des הנוה והמענגה sei, geht aus dem דמיתי erst hervor. Wollten wir uns der Erklärung des Hieronymus anschliessen: *Speciosae et delicatae assimilavi filiam Sion*, so würde Vs. 3 ff. den Gegensatz dazu bilden, als Holde

und Ueppige habe ich sonst sie mir vorgestellt. Aber wir hätten eine Wortverbindung, wie sie vgl. Jes. 40, 18. 25. 46, 5. Klgl. 2, 13. Hohel. 1, 9 *dem* Sinne niemals dient. Dagegen hat das Targum דמיתי wie Hos. 4, 5 wiedergegeben im Sinne der Verwüstung, ausgehend wohl von dem Aufhören 14, 17, dem still und öde Machen vgl. Jes. 15, 1. Dann ist das lärmend üppige Gepränge der einst herrlichen Stadt der Gegensatz, in dem das Gericht sich ausspricht. Die Determination wäre hier wohl eigentlich an der Stelle, deiktisch, jene Ueppige da, still hab' ich gemacht die Tochter Zions. Es intransitiv einzuschieben: ich bin hin, vergehe, wie Coccejus will, unterbricht nutzlos den Zusammenhang. Fraglich ist noch הַנָּוָה. Man findet *Wohnstatt* nicht passend und nimmt es daher für נאוה die Schöne. Allein da Vs. 3 der Hirten gedacht mit ihren Heerden als Verwüster Jerusalems, so steht dem Sinne der Aue gar nichts entgegen, wie Ex. 15, 13 wir ihn haben. Schon mahnte Thekoa Vs. 1 daran. Dann ist das zweite Subject והמענגה Erklärung des Gegensatzes: Die stille Heerdentrift, und zwar prangend in üppiger Lust. So war Jerusalem, als Solche lockte sie die fernen Feinde (Tremellius), wie wird sie so öde werden, wenn abgeweidet sie da liegt! Luther's „schöne lustige Aue" hat demnach ihren Grund, während wir Seb. Schmidt die „sichere und fröhliche Schäferin" trotz dem נות בית Ps. 68, 13 überlassen müssen. Ergänzen dürfen wir nichts. Sonst wäre der Gedanke nahe liegend, den Coccejus anmerkt: *quae est οἰκεία τῷ θεῷ, deo familiaris, domum admissa ab ipso*. Es ist allgemeiner. Sie war so schön, aber soll es nicht mehr sein, — *ὅτι τούτοις πρὸς κακίαν ἐχρήσατο, τῷ κάλλει πρὸς πορνείαν, τῷ ὕψει πρὸς ἀλαζονείαν*. Chrysostomus.

Vs. 3. Ein Thekoa soll Jerusalem werden (*πόας ὡς ἐν ἐρήμῳ φυομένης πολλῆς*. Theodoret). Das meint das תקעו עליה אהלים סביב von den Hirten. Sie kommen mit ihren Heerden und weiden Alles rein ab, und schlagen ihre Zelte auf zu dauerndem Bleiben. Die trübe Seite des Hirtenlebens, wie die abgeweidete Trift so oftmals sie malt dem Hirtenalterthum, Jes. 7, 25. Sie ist geworden, die üppige Stadt, was sie im Anfang war, nur eben öde und trübe (דמיתי), eine

Trümmerstätte. Es wird deshalb unnöthig sein, hier schon vgl. 49, 20. 50, 45 Könige unter den Hirten, Kriegerschaaren unter den Heerden zu verstehen. Diese deuten das Wehe dann Vs. 4. Den Uebergang dazu bilden die Worte: רעו איש את ידו. Es ist mehr als Willkür, dem יד hier aus Gen. 34, 21. Num. 2, 17. Deut. 23, 13. Jes. 56, 5 die Bedeutung der Strecke zu octroyiren. Vielmehr ist einfach את ידו an seiner Seite, an der Stelle, wo er sein Zelt aufgeschlagen, weidet der Hirt die Heerde, so dass Alles dadurch abgeweidet erscheint. Und die Emphase bei Olympiodor beachten wir dann: *οὐ τῇ τοῦ θεοῦ χειρὶ, ἀλλ' ἕκαστος κατὰ τὰς ἰδίας ἐνεργείας*. So wird die Stadt des Heils zur abgeweideten Trift.

Vs. 4—5. Aber das ist ein Bild. Was meint die Gottesstimme? Im lebendigen Wechsel der Rede treten die jenes Verderben hervorrufenden Feinde redend auf. Sie erregen sich zum Kampfe gegen die Stadt, weil keine Zeit mehr zu verlieren, vgl. Jo. 4, 9—13. Das Gebot Jehovahs wird ihnen selbst in den Mund gelegt. Der Ausdruck קדש מלחמה ist nicht selten (22, 7. 51, 27—28. Jes. 13, 3. Zef. 1, 7), kommt aber nicht von den den Kampf weihenden Ceremonien her, wie als chaldäische Sitte Ez. 21, 21—28 sie beschreibt, sondern diese sind die ihm entsprechenden symbolischen Formen. Man ging nicht in den Kampf, ohne das Bewusstsein der hülfreichen Nähe der Götter gewonnen und befestigt zu haben. Auf den assyrischen Denkmälern begleitet oft die geheimnissvolle Gestalt des Göttlichen in dem Rade die Schlachtenkämpfe, und manches Andere deutet auf die Gottesgewalt des Streits. Darnach meinen wir, der Gedanke ist einen gottgebotenen Kampf kämpfen — so spricht Rabsake 2 Kön. 18, 28 geradezu es aus —, einen Kampf, der die Waffe heiligt und das Kriegshandwerk zum Gottesdienste weiht.

Sie ermuntern sich aufzustehen und hinaufzuziehen in der Mittagsglut (בצהרים). Das würde, da das *φανερῶς τε καὶ μετὰ παῤῥησίας* bei Theodoret ganz zusammenhangslos stünde, und des Hieronymus *non per noctem et insidias, sed plena luce pugnemus, nullus enim nobis potest resistere*, in der Entgegnung: *per diem haec patimur, quid patiemur in nocte?* zu viel

ergänzen liesse, freilich *ohne Aufenthalt* bedeuten können, ohne das Drückende der Mittagshitze zu scheuen (Nikolaus de Lyra), wenn dazu das כי פנה וגו' nur einigermassen passen wollte, und sich begreifen liesse, was daneben Vs. 5 der nächtliche Zug besagt. Sonst greift im semitischen Alterthum man Morgens an, s. Hamâsa von Rückert I, S. 189 die Note. — Hier ist die dringende Noth zu allen Tageszeiten den Angriff hebend. Der Ausruf אוי לנו וגו' hat als Klageruf der Bedrängten (*vae nobis, quia nobis diei tenebrae et acerbissimae parantur*, Petrus a Figueira) keinen Sinn, da alsdann die Motivirung mit כי וגו' unverständlich wäre, wenn man nicht mit Sanctius die Nacht bildlich vom Elend nähme. Dagegen rufen es die drängenden Feinde, die nicht satt werden können ihrer Wuth, denen der Tag nicht lang genug werden will (Jes. 10, 12 ff. 28 ff.), dass der Abend einbricht, ehe sie die gesuchte Rache errungen. Das zerschmettert (אוי) sie in ihrem Kampfesdurst. Der Ausdruck פנה היום will sagen, was das andere ינטו צללי ערב erklärt. Der Tag hat sich gewandt, seinem Verlauf zu- und von dem Blicken auf das Erdensein abgewandt, er ist vorüber gegangen, und die Sehnsucht schaut dem Entschwundenen nach. Wir sagen, er hat sich geneigt. Das lang Werden der Schatten ist eine alte Naturbeobachtung (Ps. 109, 23) auch Virgil., Ecl. I, 84. Wohlan denn, ist der Tag zu kurz, so wollen sie auch Nachts streiten.[1] Finsterniss soll sie nicht hemmen auf der Siegesbahn, sie soll fallen, die hohe Feste, sie wollen verderben ihre Paläste. Gerade in diesem Schluss mit ארמנותיה finden wir die Bestätigung der gegebenen Fassung von Vs. 1—3. Nicht Häuser (*Vulg.*), nicht Thürme (Grotius vgl. 9, 20), sondern *Paläste* wollen sie niederwerfen, was die üppige Herrlichkeit der zu richtenden zeichnet. Der ganzen Darstellung in Bild und deutendem Worte ist es anzufühlen, dass der Seher nicht einzelne Kriegsgeschicke vorherverkünden will, dass er aber in gewichtigen Zügen das Schicksal des Gottesvolkes anschaut, wie es verworfen erstirbt in den Gerichten Jehovahs.

[1] Nachts ist des Feindes Macht am gefahrdrohendsten (vgl. Mth. 24, 42. 13, 25. Luc. 22, 53).

5. Kein Raum für besseres Geschick.

Vs. 6—8.

Der Herr hat sie entboten, seiner Rache Diener Vs. 6, Israels unerschöpfliche Gottlosigkeit zu strafen Vs. 7. Und möchte dies Aufgebot noch warnen vor dem endlichen Verderben! Vs. 8.

Vs. 6. Des Feindes ganzes Thun und Lassen ist Gotteswille (כי), er *muss* den Planen der ewigen Weisheit dienen. Jes. 10, 15. Er gebietet Holz zu fällen. Die masorethische Note ה רפה markirt wie Ez. 47, 9 das collectivische Femininum. Lasen die LXX es als Suffixum, so würde in Erwägung des Gesetzes, bei der Belagerung der Fruchtbäume zu schonen (Deut. 20, 18), ihr eigenes Hab und Gut benutzt werden zu ihrem Verderben. Der erste Klang würde Seb. Schmidt's *Consilium decidite i. e. decernite decretum in consilio vestro* (vgl. Neh. 10, 1) empfehlen, wenn das nicht so haltlos im Zusammenhange stünde. Der Rath käme zu spät nach Vs. 5. Sie sollen schlagen das Holz zu den Belagerungsmaschinen. Die Darstellungen dieser schon sehr ausgebildeten Kunst auf assyrischen Monumenten bei Bonomi, *Nin. and its Palaces* S. 225 ff.. Ein solches Werk ist auch das Aufschütten des Walles, von welchem aus man nach Vegetius *De re mil.* IV, 15 mit Wurfgeschossen gegen die Belagerten eindrang. Das ist סללה. Das Werk geht hin auf die belagerte Stadt. Auf sie hin weist der Befehl. Sie ist die Stadt, sagt der Prophet, an der das Strafgericht vollzogen werden soll, das der damit geschehenen Heimsuchung folgt, (הפקד), nach Jarchi: שבאה פקידתה, nach dem Targum: deren Sünden die Heimsuchung des Gerechten und Heiligen folgt. Die auch von der Accentuation nicht getheilte Verknüpfung des כלה: die ganz und gar gestraft wird (Venema), zerstört die Kraft des Schlusssatzes. Doch hatte Coccejus schon Anstoss an dem Hofal, das so ja als einfaches Passiv von Kal erscheint. Das Hifil ist Ps. 31, 6. 2 Chron. 12, 10. Jer. 40, 7 zur Bewahrung etwas anvertrauen. Daher deutet er: *ubi depositum est, scil. quidquid deus hominibus concredidit* Rom. 3, 2, *ubi thesauri dei collati sunt.* Aber

gerade das wesentliche Moment bleibt ja der Ergänzung anheimgegeben. Wir lassen das Hofal in seinem Rechte, wenn wir sagen: die Stadt, an der Heimsuchung zu vollziehen geboten ist — die andere Seite von dem *digna quae visitetur a deo sicut Sodoma et Aegyptus* bei Lud. de Ayllon et Quadros. — Der Gegensatz: Sie ist ganz unterdrückende Gewalt in ihrem innersten Herzen — deutet uns, warum zu fliehen aus diesem ihrem verderbten Herzen Vs. 1. Nichts als Unterdrückung (עשק) füllt die grosse weite Stadt (כֻּלָּהּ). So tief sündig muss sie des Herrn Rache herausfordern.

Vs. 7. Darlegung dieser Gewaltthat. Wie ein Brunnen ununterbrochen sein Wasser hervorsprudeln lässt, so die Stadt ihrer Gottlosigkeit Frevel. Was mit dem Brunnen בוֹר gemeint, zeigt das Keri בַּיִר, welches dem arabischen بير entspricht, so dass nicht Cisternen (באר) wie 2, 13 gemeint, sondern fortlaufende Brunnen, Quellen. Wie eine Quelle ihr Wasser unausgesetzt rinnen lässt, so Jerusalem seiner Bosheit Werke. קור graben Jes. 37, 25 giebt im Hif. den Sinn des reichlich Strömens. — Von dem ὡς ψύχει λάκκος der LXX aus geht durch die altkatholische Kirche die Mühe, mit dem *Erkalten* (קרר) des Cisternenwassers sich zurecht zu finden, worin Maldonat die eisige Kälte der Verhärtung unbussfertiger Gemüther sah, Andreas Cappella nach Theodoret das erkaltende (*quia torpore constringit* [Gregor]) Beispiel der Schlechtigkeit, das von Jerusalem aus Alle verschlungen, vgl. Sir. 43, 22, Christophorus a Castro die auch die Schlechtesten in sich beherbergende und schützende Gottlosigkeit der Stadt, wie das Targum schon deutet. Der Cardinal Hugo also erklärt: *in peccatis magis ac magis frigescuntur, quia omnis calor charitatis per peccatum consumitur* vgl. Mth. 24, 12. Röm. 12, 11. [οὐ γὰρ τῷ πνεύματι ζέοντες, οὐ δὲ τῷ κυρίῳ δουλεύοντες. Victor]. Aber er führt auch auf die *Tiefe* der Cisterne, wie diese das Wasser kalt macht, so die Sünde die in sie Versenkten Ps. 28, 1. 69, 3. Und davon geht Johannes de Pineda[1] zu Hi. 20, 13 aus, hier die glühendste Lust

---

[1] Martinus del Rio (*Adag. Sacr. T. I, ad.* 805) meint daher, in dem Bilde sei

zum Freveln zu gewinnen, die geschildert sei. Damit kommen wir dem Wortsinn nahe, den Estius giebt: *Ierusalem nihil aliud evomit nisi frigidam malitiam.* Dass dem also, bezeugt der Lärm, der sie durchklingt. Was ist er anders, als Gewalt und übermächtiges Gebaren? Das נשמע wird durch den Zusammenhang die Emphase des *allein* Gehörten gewinnen, wie das נמצאו 5, 26, und dazu dann das *Laute* desselben, wie 4, 5. Dass darin der Frevel sich mehrt, zeigt der Zusatz: על פני תמיד, mir in's Angesicht zu schlagen fort und fort. Alle Offenbarungen des Herrn, die Elenden auf andere Wege zu leiten, scheitern an ihrer in Verderben versunkenen Natur. Die schamloseste Ruchlosigkeit kann mit solcher Parrhesie ihm gegenüber stehen, und nicht zeitweilig nur, sondern stets (Chrysostomus). חמס und שד behalten wir im eigentlichen Sinne, nicht nach dem Targum קָל חֲטִיפִין וּבְזוּזִין מִשְׁתְּמַע בַּהּ קֳדָמַי תְּדִירָא die Stimme der Getäuschten und Beraubten, sondern diese Unthaten selbst schreien laut, wie das Blut der Erschlagenen, um Rache, Gen. 4, 10 vgl. Jes. 3, 26. Gen. 18—19. Ebenso schreiend denken wir die Wunden und Schläge. חלי wie 1 Kön. 22, 34 der Zustand des Siechens überhaupt, neben מכה Verwundung, ist schwerlich dieser gleichbedeutend, sondern Beide malen die andere Seite. Von der einen der Schrei der Gewaltthat, von der andern der des tiefsten Wehes, das jener Folge. — Es scheint ein gänzliches Fallen aus dem Zusammenhang, wenn Paulinus *Ep.* 27 *ad Aprum* die Worte auf Christus überträgt, *idem etiam nunc infirmitates nostras et aegritudines portans.* Und doch werden wir durch Jes. 53, 6 dahin zuverlässig gewiesen.

Vs. 8. Sollte solcher Frevel nicht mahnen, zur Zeit zu bedenken, dass ihm ein Gericht droht? Sollte solches Gericht nicht mahnen, ihn fern zu halten von der heiligen Stadt? — „Lass dich züchtigen, Jerusalem“ — das bittend ernste Wort, welches den Gerichten Bahn bricht über die Zuchtlosigkeit, die nicht gehorchen will, Ps. 2, 10. Noch möchte der Herr

---

gezeichnet *pertinax et indesinens studium malitiam animo fovendi et insatiabile cacoëthes peccandi.* — Hart wie ein Stein ist ihr Herz (5, 3), wie sollten dessen Quellen nicht unerschöpflich — Bosheit strömen?

die Seinen retten, wenn die rettende Hand sie ergreifen wollten. „Damit nicht los sich reisse meine Seele von dir,“ sagt er. Wie innig ist er dem Volk verbunden, wie schwer reisst von ihm er sich los, wie voll und tief muss da die Verwerfung werden! וְדִלְמָא יִרְחַק מֵימְרִי יָתֵךְ, damit mein Wort dich nicht verwerfe (Targum), ist die verstandesmässige Deutung des kühnen Ausdrucks. נפש wie 15, 1 die sich in Liebe zuneigende Seele. Das תֵּקַע (*the effort required in seperating.* Henderson) klingt wie תקוע Vs. 1 an תקעו 4, 5 an. Kimchi nimmt es von יקע oder קעע her.

Gerade dies Wort giebt uns ein Recht, dass wir mit Seb. Schmidt nicht blos bei dem *affectus dei gratiosus* bleiben, sondern an die *essentia divina* denken, Am. 6, 8 (Hbr. 6, 13). *Indicatur igitur,* sagt er, *unio mystica et gratiosa dei cum homine, quae non est tantum unio voluntatis et affectus, sed ipsius etiam essentiae divinae, adeo ut deus gratiose in hominibus habitet,* Hos. 9, 12. Der Herr scheidet mit dem Geiste seines Lebens aus Israels Mitte und — es welkt dahin in der Vernichtung Staub.

Fruchtbare Aue war Jerusalem Vs. 2, sein das Land einst, darin Milch und Honig fliesset. Die Verwerfung von Gott macht es zur starrenden Wüste, שממה mehr als das, woraus nach 2, 2 ff. Jehovah sein Volk erlöst, die trübste Verödung. Eindringlich malt sie das ארץ לוא נושבה. Zwar ist der *Vulg. habitabilis* frei übertragen, aber das unbewohnte weite Land hat eben keine Fähigkeit, Bewohner zu nähren und zu tragen, vgl. Jes. 7, 24—25.

6. Keine Friedenskunde heilt.

Vs. 9—15.

Aber in Israels Herzen ist kein Raum mehr für die Zucht des Herrn. Verderben traf es, und auch der demselben entgangene Rest sieht nur neues Verderben gegen sich andringen, Vs. 9. Die völlige Verstocktheit gegen alle Gottesmahnung Vs. 10 zieht des Zornes Gewalt über Alle, Alle herbei, Vs. 11. Sie verlieren der Güter höchstes auf der Erde Vs. 12, weil ihr Sinn nur auf sie gerichtet, Vs. 13, weil

Propheten und Priester mit lügnerischer Friedenskunde sie nicht heilen in ihrem Elend, sondern nur schmählicher verführen, bis sie unter der Hand des rächenden Gottes erliegen müssen. Vs. 14—15.

Vs. 9. Wir reihten den Ausspruch Jehovahs als weitere Begründung des Aufrufs Vs. 4—5 an Vs. 6—8. Die gänzliche Erschöpfung Israels ist des Herrn Rath, auch der von den Gerichten verschonte Rest soll fallen. Dass שארית ישראל das nach Wegführung der zehn Stämme allein übrig gebliebene Judah sei, entspricht dem sonstigen Gebrauch des Ausdrucks nicht. Es ist vielmehr der letzte Bestand des Volkes überhaupt. Jes. 10, 21. Das Bild von der Nachlese an den Reben, deren Ertrag bereits die Keltern füllt (Lev. 19, 10. Deut. 24, 21. Richt. 20, 45), ist nicht selten das schonungslose Verderben malend, welches bis in das innerste Mark des Lebens dringt. So Jes. 17, 6. 24, 13 von den Oliven. Der die Nachlese Haltende ist hier in der Erfüllung Babels König 8, 13 und seine Heere (יעוללו). Er hat das letzte Gericht zu halten über Israel und hat wie der Winzer es gehalten 2 Kön. 24, 14. 25, 11. Jer. 52, 28—30. Wie die Rebe, jede einzelne für sich, genau und ganz durchsucht wird, damit nichts an ihr bleibe, so die Gewalt dieses Gerichts. — Im Weiteren fragt sich, wer der redende Mund, wer der Angeredete in השב ידך. Der Verlauf der Rede zeigt uns den Propheten im Geist Jehovahs zeugend von seinem Rath Vs. 11. So werden wir nicht Worte des Propheten *an* Gott gerichtet (Targum) annehmen dürfen, dass er Israel strafe, auch nicht so unvermittelt gegenseitigen Aufruf der Feinde unter sich (Kimchi), sondern Gottes Befehl an jeden Einzelnen in dieser Racheschaar (Abarbanel). Das liegt auch Luther's Uebersetzung zu Grunde: Der Winzer wird Eins nach dem Andern in die Butten werfen. Freilich der Sinn ist da nur obenhin getroffen. Durch השב wird das wieder und wieder Ausstrecken der Hand angedeutet. So ununterbrochen sollen die Schergen des Gerichts ihre Pfeile gegen Israel richten, wie wer Trauben schneidet über Körben. סלסלות sind wie סלים von dünnen Ruthen geflochtene Körbe (vgl. J. D. Michae-

lis, *Suppl. ad Lex.* p. 1786). Wer des Korbes sich bedient, hat viele Trauben zu schneiden und macht reichere Aerndte, als wer sie in der Hand halten soll, er schneidet also auch öfter — die Menge der dem Gericht erliegenden, der Schmerz, in dem sie vergehen, vgl. Mikh. 7, 1.

Vs. 10. Hart heisse Niemand dieses maslose Verderben. Alle, Alle sind ihm verfallen. Wo wären die, denen Gesetz und Zeugniss den Weg des Heils gebahnt, welche Lust haben an des Herrn Wort und darüber sinnen Tag und Nacht (Ps. 1, 2)? — In אעידה ist die zweifellose Wahrheit verbürgt Jes. 8, 2, er hat nur Gewichtiges darzulegen Ps. 81, 9, und dies gestützt auf des Geistes ewige Wesensmacht Hebr. 10, 10 vgl. Deut. 32, 46, auf sein Leben in Gott. ערלה heisst das Ohr als noch befangen in der sündlichen Natur, nicht offen für das Geheimniss des Lebens in Gott, für sein ewiges Wort (Origenes)[1] Ez. 44, 7. Act. 7, 51. vgl. Lev. 26, 41. Jes. 6, 10. Darum wird ihm das Aufmerken הקשיב abgesprochen. In dem Sinne theilen wir die Bemerkung von Seb. Schmidt: *Attendere est cum fructu, quod per gratiam datur, quae vero gratia repulsa fuit per malitiosam repugnantiam, ut nihil possit efficere.*

Vs. 11. Das sieht des Propheten Blick, und darum schwillt ihm der Zornesmuth in der Brust. Sie ist voll von חמת ה, d. h. nicht sowohl vom Eifer für Jehovah, als von dem Unmuth Jehovahs über sein Volk. Der davon glühende Geist des Herrn hat ihn beschattet, und Flammen seiner Rede ist die Folge. מלאתי setzt eine Speise voraus. Als solche ist Gottes Befehl Ps. 119, 131, und seine Offenbarung Ez. 2, 8ff. dargestellt. Diese Fülle sucht sich Bahn zu schaffen. נלאיתי הכיל sagt der Prophet, der Drang des Lebens in dem Gotteswort lässt das empfangene Gut nicht stumm im Innern der

[1] Nichts *Unnützes* hören und nichts, was nur des eignen Herzens *Lust*, ist des beschnittenen Ohres Werk nach der Ausführung bei Cyrillus von Alexandrien *c. Iulian. X,* 5. — Thomas von Aquino fügt für das Gegentheil das wichtige *quia etiam audita contemnunt* bei, Calvin: *reiiciunt omnem sanam doctrinam,* so dass Chrysostomus es am schärfsten geben möchte: *τὸ προσέχειν τοῖς λεγομένοις.*

Brust verwahren, er kann die Gewalt nicht länger gegen sich üben, die Glut zu hemmen in ihrem Erguss. Das Streben aber, die Glut zu unterdrücken, setzt die schonende Theilnahme für das zu richtende Volk voraus. Vertritt er doch sonst das Volk vor dem Herrn. Jetzt soll er es verstossen von Gottes Angesicht. Das ist der Zug der Rede, welchen Zinzendorf anmerkt. „Der Herr lehre die Zeugen, sagt er, das rechte Mass, damit ihre Drohung und das Gefühl der Menschen zusammen treffen, und es mit einem jeden Religionszeugen wie mit Johannes beschaffen sei, den der König Herodes *fürchtete* und ihn *liebte*." „Denn es ist noch ein grosser Unterschied zwischen respectiren und lieben. Liebe ist eine Gnade, aber der Respect ist der Natur eines Geschöpfes gemäss; er ist einem Jeden eingeprägt. Denn der Teufel selbst, wenn ihm auch die Hände am wenigsten gebunden gewesen (wie ihm denn gewiss mehr vergönnt ist, als sonst Keinem), wenn es auf den Respect ankommt, *zittern* muss er Jak. 2, 19." Dieses Zittern war es nicht, was Israels Prophet suchte, es war die Liebe, die sich ziehen lässt durch das Gericht zum Leben Vs. 8. Er hat sie nicht gefunden Vs. 10. Wohlan denn, ruft er seinem Innern zu (vgl. Ps. 42, 6. 103, 1), ermuntert er sich selbst,[1] giess aus die das Herz schwellenden Gluten! שפוך mag man entweder so als Aufruf betrachten des Propheten, oder als ausrufenden Infinitiv: Ausgiessen hat statt, es ergiesst sich frei die Glut vgl. 7, 9 — das *effusurus sum* von Tremellius. Sie trifft alle Alter und Geschlechter, den Knaben auf der Gasse — dort wo im fröhlichen Spiele der Jugend die Alten in des Heiles Tagen ihre Lust schauen, Sakh. 8, 4—5. So steht בחוץ gegenüber dem סוד von den Jünglingen. Es wird das schwerlich die *laeti et hilares iuvenum conventus* bei Grotius bezeichnen, 15, 17. vgl. Ps. 25, 14, sondern das geheimnissvolle Glück des Jünglingslebens, der Jünglinge Berathungen und Pläne, wie sie im Innern der Häuser sich ausführen, die werden zugleich (יחדיו) mit der Lust auf der Gasse verstummen müssen. Eine Steigerung ist

---

[1] Zu einer Anrede an die Chaldäer (Thomas) sehen wir keinen Grund.

es (גם), wenn es heisst, dass ja auch Mann und Weib zugleich gefangen werden, so dass *Alle* fallen, eine Begründung (כי), da darin das Schonungslose der Glut sich ausspricht. Die Gefangenschaft (ילכדו) ist hier der Typus des letzten Gerichts, wie Ps. 137 später ihn feiert. Wenn im letzten Gliede זקן עם מלא ימים zwei Bezeichnungen für das Greisenalter keinen Gegensatz zu bilden scheinen, so darf man doch nicht מלא ימים gegen jeden sonstigen Sprachgebrauch mit Schleusner für das blühende Alter nehmen. Satt der Tage, wohl betagt hält die Tradition der Juden stets für mehr noch als Greis. Darin liegt eben auch hier die Bedeutung des Worts. Die Rede steigt auf von dem fröhlichen Spiele des Knaben bis zur Grabessehnsucht des verlebten Alten. Sie Alle trifft des Zornes Glut.

Vs. 12. So fasst sie das יושבי הארץ zusammen, und den Sinn des Zornergiessens klärt die Entfremdung des Hauses auf. Ihre Häuser gehen an Andere über, und zwar, wie das in נסבו liegt, durch Gewalt ihnen entrissen Deut. 28, 30. Wenn den Häusern sich Felder und Weiber an die Seite stellen, so weist das auf den Sinn des Hauses hin. Es ist die Heimat des Menschen, das, worin er seines Lebens Grund und den Frieden seines Innern findet, seine *Seligkeit.*[1] Und dies wird ihnen genommen, weil Jehovah seine Hand gegen

---

[1] Bekanntlich hat ein grosser Physiolog unserer Tage der Psyche als ihre *Seligkeit* das gezeigt, dass der Mensch ganz *Seele* werde. Das wohl mehr witzig, als wahr! Freilich sollte die so falsche und irre leitende Schreibweise auch längst schon beseitigt sein, die zu diesem psychologischen Witze Anlass gab. Was *Seligkeit* sei, sagt am besten eine Stelle jenes alten deutschen Liedes, welches dem Ringen des deutschen Geistes um die Bewältigung der christlichen Idee entstammt, des Muspilli. Der Sänger spricht von einem Kampf der Boten, die die Hölle entsendet und der Himmel, um die Seele zu streiten, die den Leichnam liegen lassen und sich aufgemacht zur Fahrt in das Jenseits. Die Ersten führen sie dahin, *dar iru leid wirdit in fiur enti in finstri,* die Andern aber, wenn sie der Engel eigen wird, bringen sie sogleich auf zum Himmelreich, *dâri ist lîp âno tod, lioht âno finstrî, selida âno sorgûn, dâr nist nêo man siuh: denne der man in pardisû pû kiwinnit, hûs in himile, dâr quimit imo hilfu kinuok.* Uns tönt in Luther's Weihnachtsjubel: er führt uns aus dem Jammerthal und macht uns Erben in seinem Saal, ein Nachhall dieses Urlautes entgegen.

die Erdenkinder drohend, strafend, vernichtend ausreckt, (אמטה wie 15, 6) ausgereckt sie hält, Jes. 5, 25. Immerhin wird die Hand auch als Zeichen der göttlichen Führung (Seb. Schmidt) gelten können, wie der Herr Israel aus Aegypten führte mit hoher Hand Ex. 14, 8 vgl. Vs. 27. Aber der Zusammenhang empfiehlt doch des Sanctius *manum indignationis plenam* genugsam. Bewohner der *Erde* nennt er die zu Richtenden als Gegensatz gegen das *himmlische* Gericht. Hieronymus verweist namentlich auf Apok. 8, 13 für diese Bezeichnung, nach der *habitatores terrae semper in vitio sunt.*

Vs. 13—14. Warum so drohend diese Hand, die doch gegen die Erwählten des Herrn sich erhebt? בת עמי wie 8, 21—22 das Volk selbst in seiner Zusammenfassung als das zu bemitleidende schwache Weib, und darum um so weniger solcher Härte gewachsen. Weil Grosse und Kleine, so viele ihrer sind (כלו, die Gesammtheit, der Jeder zugehört), nach Gewinn trachten. Nach 5, 5. 8, 10 meint der Gegensatz das niedrige Volk und die, welche als seine Leiter über ihm stehen. Dass nicht der Vs. 11 gegebene Gegensatz von Kindern und Erwachsenen (Abarbanel) im Auge des Sehers, zeigt neben der Unangemessenheit des Prädicats von den Unmündigen, da בצע בצע, wenn auch weitgreifenden Sinnes nach Jes. 56, 11, nicht gerade böse Lust (Blayney) überhaupt bezeichnet, sondern eben das Trachten nach ungerecht erworbenem Gut, das aus den Hütten Gottes ausschliesst Ps. 15, 5. 1 Tim. 6, 10, wie wir es Hab. 2, 9 sehen, die Beifügung von Prophet und Priester. Diese sind allesammt Betrüger (עשה שקר vgl. Apok. 21, 8), stellen das Falsche als Wahres, das Nichtige als Wesenhaftes dar in Wort und Werk. Ein Widerspruch mit der Natur ihrer Stellung zum Leben des Volks, da die Priester das *wahre* Gottesvolk im Symbole darleben, die Propheten die göttliche *Wahrheit* zur Macht machen sollen, welche dem Volke ermöglicht, sein Ideal zu realisiren — *veritatem amare et eius amorem factis et verbis ostendere* (Coccejus). Joh. 3, 21. Das Aufsteigen von מן zu עד schliesst alle mitten inne Stehenden ein, Keiner thut das Seine. Die Propheten sind die höchste Staffel, darum knüpft an sie die Rede

an, so dass der Priester eigenthümliche Währung dahinten bleibt. Ihr falsches Thun ist das, dass Israels Elend sie mit trügerischem Balsam heilen wollen. Das einbrechende Elend (שבר) hatte zur Zucht dienen sollen. Statt dazu es zu wenden, machen sie es *leicht* dem Sinne, der es tragen soll in banger Qual des Vergehens. „Sie sind nicht alle so frech, dass das Unglück sie leugnen. Sie nehmen es aber so gering, als möglich ist. Sie lehren gegen den Augenschein.“ Zinzendorf. Darin suchen sie die Heilung (וירפאו) für das Wehe. Der Begriff von שלום weist ja auf ein *überwundenes* Leid. Das Targum gab also על נקלה nicht unrichtig durch בְּמִלֵּי שִׁקְרֵיהוֹן, die Worte ihrer Lüge, wieder. Die Formel ist adverbial, in leicht nehmender Weise, ἐξουθενοῦντες der LXX, vgl. על יתר Ps. 31, 24. Sie nehmen es leicht und werden leichten Kaufs mit ihren leichten Mitteln die Last davon los. Vgl. Ez. 13, 10—16. 22, 28. Leicht war es ja wahrlich, Frieden zu rufen in die vom Wehe der Erde zerrissene Menge, Frieden, Frieden! Aber heilte sie das? Um so qualvoller zernagte die Unruhe ihr Herz. Luther's „dass sie es gering achten sollten,“ ist nur die eine Seite. *Friede* — welches Wort voll süssen Klanges! Aber die Schrift selbst lehrt uns scheiden. Bonaventura erklärt auf Anlass dessen, dass der Heiland Luc. 12, 51 sagt, er sei nicht gekommen, Frieden zu bringen, der Friede der Erde, von dem er spreche, sei *prava* Deut. 29, 24, *falsa* Jer. 6, 14, *momentanea* 1 Thessal. 5, 7, *deceptoria* Jer. 9, 6, *turbativa* Jes. 38, 10. Dagegen sei der von ihm niedergehaltene Christusfriede *bona, vera, permansiva, directiva, consolatoria.* Und der war weit gewichen von Israel's Leben.

Vs. 15. „Das ganze Auditorium wird sie nach und nach kennen lernen,“ meint Zinzendorf. Das Wort gilt also dann den Propheten allein. Der Uebergang ist auch so natürlich, dass die gleiche Zeitform von הובישו und ונסבו Vs. 12 nicht ausreicht, den Ausspruch als das ganze Volk treffend zu erweisen. Von den *Propheten* also heisst es, sie wurden zu Schanden. הובישו (vgl. 2, 26. 10, 14. Jo. 1, 11, das eigne Wesen schamroth machen) sagt, sie bedeckten sich mit Schande. Und das erklärt der Satz: weil Grauenhaftes (תועבה) sie

gethan, ihr unheilbringender Betrug des Gottesvolkes Vs. 13, der auf ihnen lastet nach Ez. 3, 18 ff., da sie von Scham und Schande in sich selbst keine Spur zeigten. Es ist dann ein Gegensatz zwischen הוֹבִישׁוּ und בּוֹשׁ לֹא יֵבוֹשׁוּ, den die verschiedene Form der Wurzel motivirt, und das Hif. behält seine Bedeutung. Es steigert sich (גַּם) das noch in הַכְלִים 8, 12, sie sind jeden Gefühls für das Erröthen bar. So fällt der Schein von Veranlassung zu den gezwungenen Wendungen, sowohl des Chaldäers, es wäre freilich ihre Sache gewesen, sich zu schämen — eine Verbindung der Worte, wie Gen. 20, 9. Mal. 2, 7, welche auch Andreas Cappella befolgt, als der von Junius: *Feceruntne ut erubescerent, cum abominationem fecerunt?* — das Volk nämlich, oder sie selbst, wo denn אוֹתָם hinzuzudenken zu dem fragend gesprochenen Wort. Die ironische Fassung des ersten Gliedes bei Card. Hugo legt den Accent auf des Propheten Schamlosigkeit. Roorda nimmt es imperativisch, sie sollen sich schämen, weil Israel durch sie nicht gelernt hat, sich zu schämen. Da fehlt aber eben eine Markirung der wechselnden Subjecte. Die rhetorische Betonung der Worte nach verschiedener Bedeutung haben wir schon als Eigenthümlichkeit des Jeremias bemerkt. 4, 1. 4. 1, 12.

Diese Schamlosigkeit motivirt das in Schanden bestehen Müssen (Luther), da sie fallen sollen unter den Fallenden. Zugleich mit denen, die sie hatten retten sollen, Ez. 3, 18—19, sinken sie dem Verderben anheimgegeben hin. Sie, die festen Träger des Gottesreiches, wanken hin im Gericht. Das ist Gottes Spruch für sie.

7. Kein reiches Opfer mehr.

Vs. 16—21.

Aber ist denn, wenn daher keine Heilung kommt dem Elend des in Wehe sich verzehrenden Volks, gar keine Rettung mehr für Israel? Ja, es ist noch eine Ruhe vorhanden für die Gotteskinder, das Wandeln auf des Herrn Wegen Vs. 16. Weil das Israel nicht gewollt, weil es jeden Ruf verschmäht, der dahin es lockte, darum kommt das Unheil über

sie Vs. 17—19. Keine Opferflamme vermag sein Dräuen zu verhüllen. Weil in ihr das Gott ergebene Herz nicht aufsteigt, so verwirft Gott ihre Gaben alle und lässt umkommen, die dahinter sich bergen möchten Vs. 20—21.

Vs. 16. Sind des Volkes Leiter zu Grunde gegangen in ihrem Wahne, so konnte dieses selbst nicht Bestand gewinnen. Jehovah hat ihm geboten, den Weg des Lebens zu suchen und zu wandeln auf ihm. Aber sie haben nicht gewollt. Sie sollen stehen an den Wegen und sich umsehen mit Sorgfalt und fragen nach lange her betretenen Pfaden. נתבות עלם stehen neugebahnten und unwegsamen Steigen entgegen 18, 15. Es meint das die, welche man in den Tagen der besseren Vergangenheit gezogen 2, 2, die Frömmigkeit der Väter Ps. 139, 24, welchen für guten Wandel gute Geschicke wurden, Israels grosse Vergangenheit Deut. 32, 7 und 1 Mkk. 2, 51, ohne darum die düsteren Wege der Gerichte Gottes auszuschliessen Hi. 22, 15. Die Bahnen des *Heils* sollten sie gehen, und wie leicht sind die allbekannten zu finden gewesen! Die Erklärung liegt also in der Frage אי זה דרך הטוב, ob das der Weg zum Guten, zu Heil und Segen ist (טוב nicht im ethischen Sinne allein, sondern zugleich physisch, wie in טוב הארץ Jes. 1, 19), der Weg des Herrn Ps. 24, 4. 119, 1. Er wird derWahl des menschlichen Willens überlassen (Chrysostomus). „Auf dem gehet und findet eine Ruhstatt für eure Seele.“ Das zweite Wort leitet in der Form des Befehls den Erfolg des ersten als nothwendig ab Gen. 20, 7. 42, 18. Heil dem Manne, der die Wege des Herrn kennt und nicht tritt auf den Weg der Sünder. Denn ihm blüht Heil und Segen. Er ist wie ein Baum an Wasserbächen gepflanzet Ps. 1, 3. Wenn dies Glück in מַרְגּוֹעַ hier zusammengefasst, so ist das vgl. מַרְגֵּעָה Jes. 28, 12 ein Moment, welches der falschen Friedenskunde Vs. 14 entgegen tritt. Nach رجع wäre es der Ort, wohin man immer wieder zurückkehrt (Schnurrer), wo man das Ziel aller seiner Strebungen findet, die Ruhe, die den müden Wanderer voll und ganz erquickt. Höchst bedeutungsvoll erscheint uns die Uebertragung der LXX durch ἀγνισμός oder ἁγιασμός, nicht weil sie, wie

Schleusner meint, an Rückkehr zu Gott gedacht haben, oder nach Analogie des Korân (مرجع und مرجوع) die Rückkehr für die Bekehrung genommen, sondern weil alle Führungen der Berufenen im Herrn Wege sind — auf die Auen seiner Heiligkeit Ex. 15, 13. Das ist die Heimat der Erdenkinder, wohin alle zurückkehren in Frieden.

Nicht ohne Grund wird es sein, dass das Volk sagt: לא נלך — es hat den Weg gefunden, es kennt ihn, aber es will ihn nicht gehen, vgl. 2, 25, oder es sieht gar nicht darnach, weil es ihn nicht gehen würde. Wandelt es doch 3, 13 auf ganz andern Strassen, den Strassen seines eignen Herzens Jes. 57, 17, den verkehrten Spr. 2, 13. 15, auf denen kein Friede zu erringen Jes. 59, 8, die zum Verderben führen Weish. 5, 7. Der Herr aber weist die Bahn, von der nicht abzuweichen, weder zur Rechten, noch zur Linken, zu dem sanften Joche seiner Erlösung, Mtth. 11, 29. Da finden sie Ruhe für ihre Seele. Es ist demnach mehr als die Erfüllung des *Gesetzes*, was den Seelen die verheissene Ruhe giebt. Die katholische Doctrin (Ghislerius) knüpft ihre Nachweise daher hier an — *ecquod vero refrigerium reperiri potest maius, quam puritas conscientiae et vitae sanctitas?* Aber sagte nicht schon Hilarius treffend, da Ps. 119, 1 von einem, dagegen Vs. 3 von mehreren Wegen rede, so deute das an, *per multas vias ad unam perveniri, in qua quisque immaculatus si sit, hic beatus est.* Die mehreren seien Gesetz und Propheten, der *eine* aber Christus. Joh. 14, 6. Darin stimmen alle Väter ein, Hieronymus zu Jes. 52., Cyrillus L. I in Joh. c. 24.

Vs. 17—19. Fehlte es an Wegweisern den Elenden für die Strassen ihres Lebens? Jehovah hat Späher über sie aufgestellt und konnte fordern, dass sie auf den Drommetenschall merkten, mit dem diese ihnen den Weg zum Leben bezeichneten. Die betonte Copula in והקימותי mit der Emphase: *praeterea* (Pagninus). צופים sind die Propheten Ez. 3, 17. 33, 7 (Hbr. 13, 17.) als die, welche von der Warte der Gegenwart (Hab. 2, 1) aus hinausspähen nach dem, was werden will im Reiche Gottes. Als Solche geben sie die Zeichen, welche die Bewegung der Ihrigen regeln sollen und bestimmen. Hier ist

es Drommetenklang. Wir kennen seinen Sinn aus 4, 5. 6, 1. Er ruft zum Leben. Israel soll auf ihn merken. Ihre Rede ist wie Posaunenhallen Jes. 58, 1. Doch auch dagegen setzt sich des Volkes Weigerung in Wort und That 44, 16. Das ist ein Thun, davon die Völker alle berührt werden. Sollen sie doch in Israels Segen gesegnet werden. Darum ruft die Gottesstimme sie Alle auf, das Wort der Rache zu vernehmen. Das לכן Vs. 18 ruht auf Israels Gottvergessenheit. Um deretwillen trifft die Strafe ein. Eine dreifache Anrede, הגוים, עדה und הארץ. Zuerst die Gesammtheit derer, welche nicht Israel sind. Sie soll lernen, dass Jehovah der Gott des Heils. Dann Rotte, versammelte Menge, die Alle vertritt. Sie soll gewahr werden und erfahren (דעי), was Jehovah an Israel thut. את אשר בם eigentlich das, was in ihnen statt hat, und dies nun entweder ihr sündiges Verderben, nach der Fassung des Targum, oder je nachdem בם auf die Heiden oder Israel bezogen wird, entweder את הרעה אשר בידם Jarchi's, was an Israel zu thun die Heiden Macht haben, oder das dieses treffende Geschick, *quanta faciam iis* bei Hieronymus. Endlich die Erde den weitesten Kreis der Betheiligten zeichnend, ähnlich wie Jes. 1, 2 Himmel und Erde. Was sie hören, ist der Gerichtsspruch, der immer wiederkehrt, 5, 6. 15 ff. 4, 7. 12—13. Das Böse, welches über das Volk kommt, heisst פרי מחשבתם, Frucht ihrer Gedanken, wie 18, 11. Nehmen wir die Uebertragung der LXX durch ἀποστροφῆς auf, so ist פרי im Sinne von שכר (Jarchi) gesagt, der Lohn ihrer bösen Gedanken, wie פרי מעלליכם Jes. 3, 10. Daran hatte Kimchi den Anstoss, dass eben מחשבות an sich nichts Tadelndes enthält, und daher ist ihm das Glied Apposition zu רעה, die Frucht der Entschlüsse sind die bösen Thaten, welche Israel richten. Was der Mensch säet, lässt Gott ihn ärndten. Da wir aber einen Gegensatz von אנכי und מחשבתם anzunehmen berechtigt sind, siehe *ich* bringe das Unheil zum Lohne *ihrer* Gedanken, weil diese nicht meine gewesen Jes. 55, 8 (vgl. oben Vs. 16), so ist das Erste gerechtfertigt. Gerade so Hi. 17, 11 die Gedanken als Eigenthum des Menschen. Denn daran reiht sich ja auch die Ausführung. Auf meinen Worten (על)

hat ihre Seele aufmerksam nicht geweilt, und mein Gesetz — nachdrücklich herausgehoben durch das apodotische ו, daran haftet ihr verschmähender Sinn.[1]

Vs. 20—21. Verschmähen sie aber den Herrn in seinem ihn offenbarenden Wort, wozu bringen sie Gaben, welche Zeugnisse ihrer Liebe sein sollen und wollen, da diese Liebe sie nicht haben, welche demgemäss die Gottesnähe der Seele vermitteln sollen, da sie dem Auge, das in's Verborgene sieht, doch nur ein Spott seiner heiligen Obhut sind? Zu welchem Zweck, sagt der Herr, zu welchem Genusse dienen sie mir, למה זה לי, was frag' ich darnach (Luther)? — Man sieht klar, der Prophet spricht nicht gegen das Opfern überhaupt, sondern gegen Darbringung von Gaben, in denen des Gebers Herz nicht ist.[2] Jes. 43, 24. Er erklärt, dass er Fleisch von Stieren nicht esse, und der Böcke Blut nicht trinke Ps. 50, 12 ff. Und was wäre genug für ihn? Darum ist auch die Gabe so markirt gezeichnet. Weihrauch — das priesterliche Opfer überhaupt. „Aus Saba kommt er," fügt der Prophet hinzu. Der berühmte arabische Wohlgeruch also Ez. 27, 22. Jes. 60, 6., *Thus Sabaeum* der Römer Virgil. *Aen.* I, 417. Plinius *Hist. nat.* XII, 14. Dann Rohr, das wohlriechend. הטוב eine besondere Art ausscheidend, nach طيب (Pococke *Not. ad Carm. Tograi* p. 92) wohlriechendes, das Zimmetrohr, wenn dagegen nicht die Scheidung Hohel. 4, 14 spricht, welches auch zu dem Salböl des Heiligthums verwandt ward Ex. 30, 23. Sein Werth wird durch den Zusatz מארץ מרחק gehoben. Indien ist das ferne Land, das ihn so kostbar macht, und der daher gebrachte *calamus odoratus* auch dem Plinius *Hist. nat.* XII, 22, Theophrastus IX, 2. und Dioscorides I, 17 gerühmt. Also die Schönheit der Gabe macht es nicht, auch nicht, dass sie zum Himmel aufsteigt (עלותיכם), dass für Gott

---

[1] Indem man, wie am bestimmtesten Basilius von Seleucia ausgesprochen Orat. 38 c. Jud., das ganze Wort Christo zutheilte, fand die alte Kirche hier die Verwerfung der Juden und Berufung der Heiden ausgedrückt. Cyprianus L. I *Test. adv. Iud.* p. 21. Irenaeus *adv. Haer.* IV, 70.

[2] Vgl. die Geschichte der Opfer in der deutsch. Zeitschr. 1852 Nr. 32 f. und die Bemerkungen zu 7, 21 f.

etwas geschlachtet wird (זבחיכם), Blut für ihn fliesst, Solches alles erregt Gott kein Wohlgefallen (ערב Hos. 9, 4) vgl. Jes. 1, 11 ff. Das *geopferte Herz* will Gott Ps. 62, 6, den geschlachteten Eigenwillen, dem Tod in Gottes Liebe nicht seines Lebens Leben war, und das hat Israel ihm vorenthalten. Darum (לכן) giebt der Herr ihm מכשלים, Fallen zum Anstoss, damit die ihm nicht Wohlgefälligen daran zerschellen und in's Elend ihrer Strafe sinken. Es ist nach dem *ius talionis*, sie wollten täuschen, so werden sie getäuscht durch die List der Falle. Väter und Kinder, Jeder mit seinem Nächsten kommen darin um. Die Masorethen lasen וְאָבָדוּ für יאבדו, um der Conformität mit וכשלו willen. Aber viel naturwahrer ist der Fortschritt, sie sind gefallen und gehen zu Grunde, vgl. Vs. 19.

III. Des Gerichtes Grund in der göttlichen Verwerfung.

Vs. 22—30.

Die Verderben bringende Macht ist ein Volk aus fernen, finstern Regionen der Erde Vs. 22, kampfgerüstet in wildem Kriegesmuth Vs. 23, vor dessen Nahen Schrecken hergeht und Entsetzen Vs. 24—25. Darum traure das Gottesvolk, das ihm erliegen muss Vs. 26. Es ist gewogen und zu leicht gefunden Vs. 27—30.

Vs. 22. Nun tritt in Ausführung von 4, 6 ff. der ganzen Weissagung letztes Absehn klar heraus, die Ankündigung des Volkes, dem das Gottesvolk erliegen soll. Darum kommt es aus des Nordens Verderbensnacht 1, 13, eine grosse Schaar (גוי גדול), dringt gegen das dürftige Reich Judah es an. Der Prophet sagt יֵעוֹר, es wird erweckt — der Herr ruft es, seine Macht hat bisher in den Banden des Schlummers gefesselt gelegen. Von den Seiten, den äussersten Enden der Erde her naht es, מירכתי ארץ wie Jes. 14, 14. Am. 6, 10. Welche Macht, die so weit her die schwellenden Wogen ihrer wilden Gewalt anbrausen lässt! „Hart an unserm Lande“ (Luther) kann das Wort nicht heissen, da eben ארץ allgemein, und der Sprachgebrauch dafür keine Analogie bietet.

Vs. 23. Es wird beschrieben, die Wucht seines Nahens zu malen. Bogen und Wurfspiess halten sie, wissen fest und sicher sie zu führen. Wir kennen ihr Bild, wie mit beiden

Waffen gerüstet sie ebenso geschickt wie grausam kämpfen, aus den Trümmern assyrischer Kunstdarstellungen, die an Schlachtscenen so reich. Unter כידון haben viele Autoritäten den Schild verstanden. Aber dass es vielmehr den Spiess bedeutet, weist ausführlich Bochart nach Hieroz. I. 2, c. 8.

Die Waffen erhalten ihren Nachdruck aber erst durch den Geist, der sie schwingt. Das Volk heisst אכזרי, grausam wild, so dass ולא ירחמו Deutung, erbarmungslos wüthend gegen die ihm Widerstehenden. Ihr Lärmen brauset wie das Meer — das Getümmel des anrückenden Feindes mit seiner Menge, seinem Waffengerassel, seinem tobenden Uebermuth und Schlachtgesang wie unheimlich brandende Meereswogen. Jes. 17, 12—13. Dass sie auf Rossen einherziehen, ist für Israel ein Schreckniss der Chaldäer auch Hab. 1, 8, und wie die Monumente sie uns im Waffenschmuck gepanzert zeigen (Layard, *Nin. and Bab.* p. 450) [1], haben sie viel Imposantes. Dem Reitertreffen war Israel niemals gewachsen. Gerüstet wie ein *Mann* zum Kampfe steht der Feind Israel gegenüber. כאיש ist nicht etwa durch אחד zu ergänzen nach Richt. 20, 8. 11. Denn sollte das ganze Heer geschildert werden, *non singuli et dispersi vagabuntur, sed condensa et conserta acie, quasi omnes unus vir essent, Iudaeam aggredientur* (Rosenmüller), so fehlte ja eben die Pointe des Vergleichs. Nein, wie ein *Mann*, so muthig, kräftig treten sie auf gegenüber der *Tochter* Zions (*fully, most perfectly prepared and ready.* Henderson). Wie das schwache Weib zittert vor des Barbaren wilder Uebermacht (Jes. 16, 2), so Israel vor dem gedrohten Volk.

Vs. 24—25. Nur *hören* von ihm reicht aus, und das Herz bebt, wie die Bäume beben vor des Sturmes Gewalt, Jes. 7, 3. Spricht der Prophet[2] in der Mehrheit שמענו, so ist eben die allgemeine Erfahrung dadurch bezeichnet; und die Weise,

---

[1] Es eignet also keineswegs dieser Zug den Scythen vorzugsweise, denen nach Justin IX, 2 Philipp von Makedonien an einem Tage zwanzigtausend Kriegsrosse wegführte.

[2] Gegenseitige Ermunterung der Judäer wäre durch nichts motivirt, da vorher und nachher zu ihnen geredet wird.

den Vordersatz ohne Conditionalpartikel einzuführen, mehrt die Lebendigkeit des Ausdrucks. Die Hände werden schlaff, weil der Schrecken die Kraft bricht der Seele, welche die Hand zum Handeln hebt. Von der blossen Kunde geht solcher Schrecken aus Deut. 2, 25. Angst und Zittern hat sie ergriffen, wie die Wehen bei der Gebärenden, die schmerzhaftesten Qualen 4, 31. Jes. 13, 8. Die Gedanken der Bebenden spricht des Sehers Wort aus Vs. 25, gleichviel ob diese selbst vor seinem Geiste zu einander, oder der Prophet zu ihnen allen spricht. Lesen wir mit dem Khetib die singularen תצאי und תלכי, so ist angeredet die Tochter meines Volks, wie Vs. 26, nicht so, dass sie Verhaltungsmassregeln erhält, sondern ihre Noth zu malen. Das plurale Keri deutet deshalb zwar recht, aber unnütz. Der Seher schaut die Stadt belagert und in Angst (vgl. Vs. 1), Keiner kann mehr hinausgehen auf das Feld zur Arbeit, Keiner mehr einherziehen auf den Strassen, wandernd eine sichere Zuflucht zu suchen 4, 5—6. Denn ein Schwerdt hat der Feind — jenes Schwerdt der Gerichte Gottes, welches Ezechiel 21, 14 ff. Jerusalem drohen sah, er weiss es zu schwingen, keine Macht kann ihn hindern. Und darum — Schrecken ringsum. מגור ist wie Ps. 31, 14 die zermalmende Furcht, da weder der LXX *παροικεῖ*, noch des Chaldäers לְמִתְכַּנְשִׁין מִסְחוֹר סְחוֹר dem Sprachgebrauch genügendes Zeugniss entgegensetzt.

Vs. 26. Und nun ein Ausruf des tiefsten Mitgefühls. Der Verwüster naht. Plötzlich bricht er verheerend ein. Trauern, Bitten, Klagen ist Jerusalems Loos. Zum Umgürten mit dem Trauergewande forderte der Seher schon 4, 8 auf. Hier wird der Ausdruck gehoben durch das hinzugefügte „wälze dich in Asche“. פלש wird von den Juden durch התגלגל gedeutet, und steht so als Zeichen der Trauer absolut 25, 34. Wie hier wird Ez. 27, 30 die Asche, Mikh. 1, 10 der Staub hinzugefügt als Materialien, in welche der da sich Wälzende sein Wesen aufgelöst entweder bekennt oder wünscht. Hat man dagegen gesagt, dass nicht das *Wälzen in Asche*, sondern das *Bestreuen* des Hauptes *mit Asche* Sitte gewesen nach 2 Sam. 13, 19. Jos. 7, 6, so hätte mindestens an das Sitzen in

Staub und Asche Hi. 42, 6. gedacht werden sollen, das auch Jes. 58, 5. Jon. 3, 6 und Esth. 4, 3 als Gewohnheit erscheint. Auf das *καταπάσαι* der LXX und das Targum חֲפִי רֵישֵׁיכוֹן בִּקְטְמָא darf man sich nicht berufen, weil das Deutungen sind, richtig an sich, aber nicht strict. Gerade die Tiefe des Schmerzes wird in dem excentrischen Ausdruck gemalt. Die höchste Klage soll ja erschallen, die Trauer um einen Eingebornen (אבל יחיד) Am. 8, 10. Sakh. 12, 10, darum so schmerzlich und so wehevoll, weil in seinem Tod der volle Tod der klagenden Eltern mitgegeben. Luc. 7, 12. Darnach heisst sie מספד תמרורים, Klage voll Bitterkeit, 31, 15, die dem Herzen des Klagenden so tiefes Wehe macht, und darum so herzzerreissend klingt auch für des Hörers Ohr. Sie wird motivirt (כי): denn plötzlich kommt der Verwüster über uns. Plötzlich (פתאם) — zwar nicht als ein Blitz vom Himmel niederzuckend und so schnell vorübergehend wie er, aber doch so, dass kein Gedanke an Flucht mehr, dass keine Vorbereitung auf seine Abwehr oder sein Ertragen, überraschend mit seiner Gewalt. Als Verwüster erscheint er, seinem Wesen entsprechend Vs. 23 ff. In einer eigenthümlichen Beziehung stehen Anfang und Schluss des Verses. Dort vgl. Vs. 27 Anrede Gottes an Israel, בת עמי, hier ein „uns“ in עלינו, das Gott und Volk zusammenzuschliessen scheint. Das bemerkte schon Jarchi, und auch der Talmud Gittin fol. 58 erklärt die Stelle dahin. Ein tief schöner Zug der jüdischen Interpretation. Wie der Vater, der sein Kind schlägt, *sich selbst* schmerzlicher trifft, als das Kind, so geht jedes Verwerfungsurtheil Israels zurück in das Herz seines Gottes. Der Prophet steht als Träger des Gottesschmerzes da, wie des Schmerzes in seinem Volke, und darum vernahmen seine tiefe Klage wir schon oben, wie bei Jes. 22, 4. Von da aus angesehen hat die Beobachtung Bedeutung, dass בת עמי für die Gesammtheit der Söhne des Volks Jes. 1, 8 bald in Jehovahs Munde Vs. 14. 9, 6, bald in dem des Propheten Klgl. 2, 11. 4, 6. 10 sich findet, ein Ausdruck der innigsten Zusammenfassung der Glieder des Gottesreiches Jes. 47, 1. zu der erwählten Braut, die im Schmerze einst er suchen gegangen

2, 3, und die nun verworfen von ihm untergeht in ihrer Sünde Qual.

Vs. 27—29. Es liegt ein hartes Klingen in solchem Gotteswort. Unvermittelt zieht dies die Lösung herbei in der Sendung des Propheten an das Volk, dass er prüfe die Seinen, und Verderben *in dem* Volke Verderben bringe *über* das Volk. Noch nennt der Herr es *sein* Volk (עמי) — das *quondam* der *Gloss. ord.* befasst das Wehe dieser Benennung. Es ist keine Ermuthigung blos für den Propheten, die heftige Drohung auszusprechen (Abarbanel), denn er vermag ja die Glut nicht mehr zu bergen in sich Vs. 11. Vielmehr giebt der Schluss seiner Rede deren ganzen Gehalt als Ziel an, auf das hin er sprach. Und der Hörer seiner Rede scheidet beruhigt von ihren finstern Bildern, weil er sie als gerechte Aerndte ungerechter Saaten erwiesen hat.

Zuerst Vs. 27 das Verhältniss des Propheten zu dem Volk. Gehen wir von den Worten ותדע ובחנת את דרכם aus, so ist dem Seher die Bestimmung gesetzt (נתתיך), durch genaue Prüfung (ובחנת) zu erkennen (ותדע), welches Israels Weg, ob es den Vs. 16 vorgezeichneten Weg wirklich gegangen oder nicht, und Vs. 29—30 finden wir seiner prüfenden Läuterung Ertrag. Vgl. Sakh. 13, 9.[1] *Prüfung* also ist seine Aufgabe. Darnach werden wir Klarheit auch über das erste בחון נתתיך בעמי מבצר gewinnen können. Bleibt für das letzte מבצר im Hinblick auf 1, 18 kein Sinn, als der einer festen, gesicherten [*ut nihil timeas, ullas populi insidias. Gloss. ord.*] Burg übrig, da eine Correctur der Vocale in מְבַצֵּר (nach بصر) der die Schlacken ausscheidende Schmelzer oder der Prüfer als verkörperte Prüfung vgl. مبصر (Henderson) einen durch hebräische Analogie gesicherten Sprachgebrauch nicht hat, und eine Lösung des מ als Präposition von בֶּצֶר Gold und Silber Hi. 36, 19 [Gaab] den, also ausgedrückt, herrlichen Unsinn geben würde, dass von dem Volke selbst geradehin ausgesagt werde, dass es kein Gold sei; so muss darin eine besondere Qualität des

[1] Die Bemerkung der Masorah, dass für דרכם Handschriften לבם setzen, giebt nur das Innere für die Erweisung im Aeussern.

ersten Objects gegeben sein. Zu עמי es zu ziehen, mein Volk, das so hart ist (Luther), verbietet der Sinn des מבצר selbst. Das *robustus vir* der *Vulg.* hebt das Bild auf, das Christophorus a Castro deutete: *In te unum sua omnia proiicient iacula probrorum, sua maledicta excutient, sua odia ostendent: qua ratione et tu probatus evades et eorum probator, cum sic qualisquisque sit explorabis, omnes esse apostatas ostendes.* Demnach dürften wir בָּחוֹן in Analogie mit בָּחוּן und בַּחִין Jes. 23, 13. (21, 6) für die Warte des Wächters nehmen, entweder als Object, dass der Herr den Propheten zu einer solchen und zwar einer festen und durch keinen Angriff zu erschütternden gemacht habe (Gousset), oder als Locativ (Junius), dass er dem spähenden (Vs. 17) Propheten die sichere Stätte zu seinem Beruf angewiesen und gegründet habe. Allein gegen das Zweite steht der Sinn des נתתיך, das eine Präposition des Ortes erforderte, gegen das Erste der Anschluss des ותדע, der eine persönliche Bezeichnung voraussetzt. Dann haben wir בָּחוֹן als Adjectivform anzusehen von בחן wie יָקוֹשׁ, עָשׁוֹק, wie auf Grund der LXX (δοκιμαστής) schon Hieronymus und die Peschito [ܒܚܘܢܐ] erklärten, ich habe dich zum Beobachter, zum prüfenden Beschauer aufgestellt. Dann gewinnt das מבצר entweder den Gedanken: als Solchen zur Befestigung d. h. dass dadurch du meinem Volke eine Feste werdest, Schutz und Schirm gegen das nahende Verderben, oder dass du selbst ungehindert dein Werk an ihnen vollziehst. Passivisch als den Erlesenen nahm das Targum das Wort בְּחִיר בְּעַמִּי יְהַבְתָּךְ בִּכְרַךְ תַּקִּיף. Dann wäre eben darum er zum Prüfenden für das Volk geeignet gewesen. Prüfstein dagegen (Venema) ist אבן בחן Jes. 28, 16, und nicht einmal der Satz passte hier dazu. Aber das Natürlichste ist, wenn בָּחוֹן als Infinitiv genommen, zum Prüfen, als den, in dem das Prüfen zusammengeht. Es liegt in בחן nicht blos das Erspähen der Wege des Volkes, sondern auch deren Läuterung. Diese ist die Absicht der prophetischen Sendung Vs. 8.

Und der Prophet hat geprüft. Was hat er gefunden? Abtrünnig Alle und dem Verderben reif Vs. 28. Eine Reihe von wegwerfenden Prädicaten richtet das Volk — der Geist

Gottes im Propheten wählte sie. Sie heissen סרי סוררים. Die Zusammenfügung aus den verwandten Wurzeln סרר und סור meint die Rührigsten unter den Aufrührern, das Superlative der Sache durch die Form ausdrückend Hos. 7, 13. Ez. 32, 21. Das hätten Diejenigen erwägen sollen, die aus der chaldäischen Paraphrase כָּל רַבְרְבָנֵיהוֹן, der Uebertragung des Aquila, des *Cod. Syr. Hexaplar.* und der *Vulg.* (*Principes declinantes*) den Schluss machen, die Masorethen haben mit Recht hier angemerkt, dass ausser dieser Stelle שרי, welches 22 Cod. Ken. und 18 Cod. de Rossi im Text geben, niemals mit ס geschrieben sei (לית כתיב ס"מך). Die Fürsten passen zu den Worten gar nicht, welche von der Metapher des Wegs Vs. 27 noch beherrscht sind, סרים מן הדרך sagt Jarchi recht. Ein weiteres Prädicat ist הלכי רכיל. Nach אנשי רכיל Ez. 22, 9 Verleumder wird die Verbindung des רכיל mit הלך das in verleumderischer Absicht Umherlaufen sein Lev. 19, 16. Spr. 11, 13. 20, 19, die Weise des Gehens adverbial bezeichnend wie הלך צדקות Jes. 33, 15. Spr. 6, 12. Es ist Gegensatz gegen דרך הטוב Vs. 16. Geschäftig wie der Handelsmann (Ez. 27, 13—30) treiben sie sich umher, ihre Waare auszubieten (Kimchi) — das Verderben ihres Herzens. Ein anderes Bild für das geile Umherschwärmen in der wilden Brunst der Götzengier, das 2, 24 wir fanden. List und Trug reicht nicht aus, den Gedanken zu erschöpfen. — Dann ein Prädicat, an den Schmelzer erinnernd, נחשת וברזל heissen sie — *ut pulchre alludatur ad ingenium intractabile pertinacium Iudaeorum* (Seb. Schmidt). Es ist daher nicht die Verbindung der beiden Metalle zu urgiren, sei es als Verderben des Eisens durch Beimischung von Erz, wie Kimchi nach dem Targum מְהַלְּכִין בְּנִכְלוֹ כְּמָה דִמְעָרַב נְחָשׁ עִם פַּרְזְלָא wollte, und wie durch den historischen Bericht über eine Arbeit des Aristonides bei Plinius *Hist. nat.* 34, 14 sie bekannt, der dem Bilde des Athamas dadurch den Ausdruck der Leidenschaft geben wollte, sei es als unverträgliche, *ἀλλήλοις ἀμιγεῖς ἀγάπην μὴ ἔχοντες* (Olympiodoros). Sie bilden einen Gegensatz gegen das *reine* Silber Vs. 30. Jes. 60, 17, ihre Härte und Widerstandsfestigkeit (Maldonat) Jes. 48, 4, *τὸ ἰσχυρὸν αὐτῶν καὶ ἐπίμονον πρὸς*

ἁμαρτίαν bei Chrysostomus, vielleicht auch, dass sie dem Rosten und Verschlacken unterliegen (Andreas Cappella), wie dies dem Plutarch (*De ser. num. vind. c.* 21) zum Bilde dient der endlich durchbrechenden Gottesrache, am treffendsten aber im Sinne der Schlacken selbst gegenüber dem edlen Metall, wie Ez. 22, 18. *Non sunt aurum, sed aes potius et ferrum, inflexibiles, impudentes* (Menochius). Das Resultat der Prüfung ist denn ein anderes, als das Hiob 23, 10 von Gottes Prüfungen sich erwartet. Den Schluss bildet das die Andern zusammenfassende Wort משחתים המה, sie sind Verderben bringend Alle, theils der Mitwelt, theils auch sich selbst. In diesem zusammenfassenden Sinn liegt ein sehr wesentliches Moment, J. D. Michaelis Deutung durch *rostig* nach dem Gebrauch des syrischen Afel in der Peschito Jak. 5, 3 hier zu verwerfen, da dies blos dem Metall gelten würde, und den Sinn nicht klären.

Doch das Bild von dem Metallschmelzen bleibt. Alle Läuterungsmühe war vergeblich Vs. 29. Die beiden ersten Glieder scheinen auf einer Terminologie der Metallschmelzer zu ruhen. Wenn von dem Blasebalg (מפח) das Wort נחר gesagt, so wäre dies als Nifal von חרר das warm Werden, Erglühen desselben. In welchem Sinne, sagt Seb. Schmidt: *Incalescere dicitur follis, quando strenue inspiratur. Tum namque per ignem aer sic incalescit, ut ipse follis non nisi calentem aerem attrahat et ipse calefiat, ut in officinis non ignotum est.* Da aber davon gerade keine höhere Glut auf das Metall ausgehen würde, und für die höchste Steigerung der Glühhitze das Bild etwas hinkt, so nahm J. D. Michaelis für נחר als Kal den Sinn von نخر schnarchen in der Bedeutung des heftigen Blasens an. Allein wenn auch نخرة das dem Araber sagt, so ist doch das Onomatopoietische darin nicht abgestreift, und das *knarrende* Arbeiten des Blasebalgs weder allgemein verständlich, noch ohne den Eindruck eines gewaltig sich Abmühens, einer unzulänglichen Kraft. Was will das Bild? „Der Blasebalg, sagt Schmieder, ist die vom Geist Gottes erfüllte Seele des Propheten, welche das Läuterungsfeuer zum Schmelzen der harten Herzen anfacht.“ Dann denkt

man bei נחר an das Ausbrechen der Zornglut Vs. 11. Und lassen wir die doppelte Möglichkeit der Bedeutung stehen, die wir angaben, so wäre eben die höchste Glut der prophetischen Läuterung des Lebens genannt. Gewöhnlich indess hat man נחר für das Verbrennen oder Verschnaufen genommen, wo dann Sanctius die *vox prophetae per fauces tamquam follem efflata* darunter versteht, *quae deficiat, quando inspiratio desinat vel ravi impediatur*, und dahin erklärt die vielfach treffliche erbauliche Auslegung der Propheten aus den Schriften der Reformatoren von Heim und Hoffmann S. 408 Luthers „Der Blasebalg ist verbrannt“: „Der Prophet redet von sich selbst als von einem durch vielen Gebrauch verbrannten Blasebalg, indem die Hitze des göttlichen Eifers in seiner Seele, das Wort Gottes, welches Feuer ward in seinem Munde, ihn selbst verzehrte. Wenn aber das Feuer nicht mehr angeblasen werden kann, so bleibet der Klumpen Blei, der im Tiegel liegt, so unrein, als er hineinkam.“ Ob aber dafür wohl חרר das geeignete Wort war? — Am sorgfältigsten legt alle einzelnen Glieder der Rede Vatablus aus: *Conflator est propheta, follis est pr. flatus, prophetia ipsa et increpatio, plumbum assiduitas et diligentia praedicationis, argentum impurum, quod nulla ratione purgari potest, est populus regni Iudae, defecit seu combustus est follis, i. e. redditus est ineptus ad ventum excitandum, quasi dicat: reprehendendo populum hunc fauces meae raucae factae sunt, et tamen nihil profeci, quia noluit resipiscere.* Der Prophet erscheint so 20, 8 vgl. Ps. 119, 139. Ueber ihn hinaus nahm Johannes Alba (Centur. Elect. S. S. c. 46) die Propheten alle, Maldonat die Chaldäer als die Prüfungsmächte an. Und so konnte Gregor von Nazianz Orat. 15 daran nachweisen, dass auch die schwersten Unfälle die verhärteten Gemüther nicht zurückführen zu Gott, und Johannes Cassianus (Collat. 6 c. 11), dass sie der göttlichen Heimsuchung unwerth. *Ignem nobis Deus tribulationis admovet*, sagt Gregor (*Past. cur. III adm.* 14), *ut in nobis rubiginem vitiorum purget. Sed nec per ignem rubiginem emittimus, quando et inter flagella vitio non caremus.*

Damit sind wir zu dem Zweiten hinübergeleitet. מאשתם

עפרת setzt ein feminines אשה für אֵשׁ voraus im Sinne der Feuergluten. Dem Suffixum fehlt aber seine Beziehung, und das wohl ist der Grund, warum die Masorethen zwei Wörter daraus machen מֵאֵשׁ תַּם, vom Feuer ist es verzehrt, oder תַּם (Gaab), Verzehrung des Bleies hatte statt. Geht man indess auf den Wortsinn ein, so ist תמם gar nicht das geeignete Wort, das Aufhören schlechthin zu bezeichnen, da es niemals das Verschwinden meint, sondern das an das Ziel seiner Bestimmung Kommen vgl. 14, 15. Das Blei ist das Mittel — so belehren uns Sachkundige —, um vom Gold oder Silber beim Kapelliren die andern Zusätze abzuscheiden, da es das reine Korn, die Silbermasse stehen lässt. Bleibt man denn bei מאשתם als einem Worte, so muss das Suffix auf כלם Vs. 28 bezogen werden, das von ihnen entflammte Feuer, das Feuer, welches sie genährt und durch ihre Frevel entzündet, das hat kein geläutertes Metall, sondern nur eben die Schlacken, בדיל (Jes. 1, 22), gegeben, so dass ihr Verderben das nothwendige Resultat der Prüfung Vs. 8. 13, 1—11. Vom Verschwinden (Luther) des Bleis ist dann also nicht die Rede, sondern vielmehr von dessen alleinigem übrig Bleiben (Calvin). Freilich ist die Auffassung, welche wir bei Nikolaus von Lyra haben, weithin verbreitet. *Quando stannum,* sagte er, *est totaliter consumptum, ignis consumit aurum vel argentum positum in fornace, et sic eo consumpto labor aurifabri non habet effectum optatum, sed magis contrarium.* Allein da wäre dem Nebensächlichen das Hauptgewicht gegeben in der Rede, es wäre allein genannt, der eigentliche Nerv müsste *hinzugedacht* werden. Ein guter Wink würde von dem *verbum dei* als Glosse zu *plumbum* geboten, wenn wir mit Theodoret darunter die Strafe verstünden, welche dem Gottesgericht zur Zucht der zu Läuternden dient. Aber wie sollte die wieder vom Feuer selbst verzehrt sein?

Daran schliesst sich das Dritte, לשוא צרף צרוף, vergeblich hat der Schmelzer geschmolzen. צרוף ist entweder wie בחון Vs. 27 das, in dem die Action des צרף stehenden Ausdruck gewinnt, oder es ist verbal das dauernde, sorgsame Prüfen malend.

Als Aufschluss des Ganzen dient ורעים לא נתקו, das letzte Glied. Die Schlacken, die untauglichen Stücke des Metalls, die Frevler in Israel ohne das Bild, die wurden durch alle Mühe des Schmelzens nicht losgerissen 22, 24 und ausgeschieden Jos. 8, 17, Israel liess sich nicht züchtigen, es fiel ganz dem Verderben seiner Frevel anheim. Wir gestehen, dass נתק seine Schwierigkeit hat, wenn es nicht Kunstausdruck der Metallurgie war. Ein hinzugedachtes מדרכם הרעה bei Jarchi hebt darüber uns nicht hinaus, und der Anschluss von Vs. 30 fordert das Beharren im Bilde.

Vs. 30. Luther verbindet den Schluss durch *darum* mit dem Vorigen: „Darum heissen sie auch ein verworfenes Silber", richtig. קראו, die es Beschauenden haben ihm den Namen gegeben, in dem sein Wesen sich ausprägt. Jes. 1, 26. 35, 8. Jer. 11, 16. *Verworfen* (נמאס) — weil ganz voll Schlacke, giebt uns den Lösepunkt der prophetischen Rede: Denn diese gipfelt in dem Spruch: Jehovah hat sie verworfen. vgl. 7, 29. Hos. 9, 17.

Zweite Redegruppe.

Kap. 7—17.

Verworfenes Silber hatte der Herr 6, 30 sein Volk genannt. Warum ist es *verworfen?* Ziert denn nicht mehr der silberbleiche Priesterkranz die Stirn des königlichen Erbes, das der Heilige erkoren, ihm heilig zu sein und den Völkern der Erde seinen Frieden zu geben? Hat Aharons Mandelstab aufgehört, mit seinem wachen Blüthenauge über Israel zu walten, segnend wie das treue Gottesauge im Himmel droben? Es leuchtet so süss lockend, das Bild voll überschwenglicher Beseligung. Aber wie oft auch die Stimme der Weissagung die versunkenen Geschlechter dahin zurückgerufen, Israel hat sich nicht fesseln lassen, und das zu dem Höchsten berufene Volk ist in das tiefste Elend gesunken, um nimmer wieder sich zu erheben.

Was in der ersten Gruppe seiner Weissagungsreden Jeremias dem Volke verkündet, ist nicht ein *einmal* nur von

ihm gesprochenes Wort. Er hat das oft und unter den mannigfaltig wechselnden Erfahrungen seines Lebens geredet. Wenn nun auch in dem seine Weissagungen nach ihrer wesentlichen Substanz zusammenfassenden Buche wir auf eine Wiederholung der wesentlichen Gedanken aus der früheren Verkündung treffen, so ist eben diese Wiederholung selbst uns Bürge dafür, dass der Prophet das im Geist empfangene Wort aus der Höhe nach allen Seiten gewendet hat und mit seinem flammenden Lichte alle Tiefen des israelitischen Volkslebens beleuchtet. Darum haben wir in der zweiten Redegruppe Kap. 7—17 allerdings eine *Anwendung* und weitere *Ausführung* der ersten zu sehen, in der sich die *Wirkung* darlegt *der prophetischen Verkündung auf Israels Leben* selbst, und somit der Gegensatz greller noch zeichnet gegen das Ideal des heiligen Volkes, das in dem wachen Mandelstabe vor des Propheten Seele steht. Wie im Parallelismus der Glieder das Meer der Gedanken rhythmisch sich bricht, so dass Well' auf Welle da sich drängt, von dem Sturm der Leidenschaft gepeitscht im erregten Gefühle der Seele, so sucht auch hier die schwellende Gedankenfluth sich ganz zu erschöpfen und so durchzuführen bis zur vollen Klarheit der gottgeborenen Anschaulichkeit des Gerichts über die Verworfenen. Mit dieser Absicht der zweiten Redegruppe hängt es sichtlich zusammen, dass sie zum Theil in buchstäblicher Wiederaufnahme die früheren Worte zu neuen Gedankenverbindungen verknüpft, wie dies beispielsweise sogleich 8, 10 ff. 9, 4 ff. 8. gegenüber 6, 13 ff. 4, 25. 5, 9 sichtlich geschieht. Man hört noch die tiefen Schmerzenslaute, mit denen Jeremias das Elend der Zerschlagenen geschildert 4, 19. 6, 26, wenn der Herr das strenge Wort ihm zuruft, dass er nicht bitten solle für das verworfene Volk 11, 14. 14, 11. So steigert sich denn Alles hier durch den dunklen Hintergrund der ungebrochenen Herzenshärtigkeit, auf dem die lichten Gebilde prophetischen Geistes sich erheben, Flammen sprühend und niederschmetternd in immer gewaltiger sich entfaltender Majestät. Die Treulosigkeit, in der Israel den Gott seines Heils verlassen, hat des Sehers Wort nicht über-

wunden. Trotz allen Lockungen, trotz allem drohenden Gerichte, — der dürr gewordene Stab hat keine wache Blüthe mehr getrieben, hat kein Auge mehr aufgeschlagen voll beseligter Gotteswonne, hoffnungsgrünend, liebeglühend — *Israels Beharren in der Untreue* Kap. 7—10. Wozu da noch weiter locken und rufen, in den bittern Qualen eigner Verdammniss seiner schandbaren Gelüste den keuschen Glanz des heiligen Gotteslebens wieder lieben zu lernen? Seit den Tagen der Väter haben den Bund sie gebrochen, und haben die Hand selbst vom Prophetenmorde nicht zurückgehalten, als der Weg zum Leben ihnen vom Herrn und seinem Geiste gezeigt ward. Der letzte Ruf zur Busse bleibt — *der Fluch des Bundesbruchs* Kap. 11. Und wo der Fluch des Heiligen lastet auf einem Menschenleben, da verzehrt seine Glut das Mark der Gebeine, dass es vertrocknet, wie wann es im Sommer dürre wird, und so erstirbt in kalten Todesschauern. Denn der also verhärtete Sinn kann die Nähe dessen, in dem nur Heil und Segen quillt, nicht mehr ertragen, der Herr verlässt sein Haus, sein Erbe giebt er dahin, das Geliebte seiner Seele überlässt er seinem Feinde — *Jehovahs Hass gegen sein Volk* Kap. 12—17.

Es bedarf kaum einer Bemerkung darüber, warum der Stoff der Reden sich so unverhältnissmässig vertheilt, dass dem ersten und dritten Gegenstande gegenüber dem mittleren so grosser Raum geboten, und wieder auch der dritte so umfangreich noch gegen den ersten. Jenes giebt die Folge von diesem, die Ursache weist sich auf. Aber die bittere *Frucht ihrer Wurzel* ist es, daran Israel sein Geschick sich vollenden sieht. Das mittlere Stück ist das Band zwischen Beiden, der Durchgangspunkt, in dem des Volkes Thun und Gottes Thun sich in einander verschlingen, den finsteren Ertrag des dem Hass des Herrn erlegenen Lebens auszugebären. Ganz dasselbe räumliche Verhältniss brachte in der ersten Redegruppe die Verwandtschaft der Gedankenkreise mit sich. Dem Berufe des Jeremias lag es ob, gerade bei den Momenten der Verwerfung einlässlicher zu weilen.

Vierte Weissagung.

ISRAELS BEHARREN IN DER UNTREUE.

7, 1—10, 25.

Die Berufung Israels zum Volk des Herrn ist die Führung von des Schilfmeers Wogen hin auf die Auen seiner Heiligkeit Ex. 15, 13. Der Tempel Jehovahs ist das Ziel aller heilwärtigen Offenbarungen seiner Gnade an Israel, aller segnenden Erscheinungen seiner Treue an den Berufenen. In seinem Gezelt sollen sie sich bergen, auf seinen Felsen erhöhet werden (Ps. 27, 5), sollen sich selbst erbauen zum heiligen Tempel seiner Glorie Sakh. 4, 6. 9. Die Geschichte des Tempels ist darum wesentlich auch Israels Geschichte. Beide verlaufen mit einander und in einander, von dem Tage ab, da Moses auf dem Berge das Bild der Hütte erschaute (Ex. 25, 40), darin der Herr wohnen wollte, hin durch Salomohs königliche Pracht und Herrlichkeit, bis zu der Nacht, da, wie die Sage geht, unter lautem Getöse die Stimme durch das aufgerissene Tempelthor hindurchbrach: Lasset uns von hinnen ziehen.[1] Jetzt nahet das Ende. In seinen entscheidenden Anfängen wenigstens soll Jeremias das Gericht der Verwerfung auf den Trümmern dieser goldfunkelnden Hallen schauen, die des Volkes Stolz und Freude, die seiner Hoffnung einziger, aber scheinbar um so sicherer Anker sind. Wie ernst mahnend hätte dieser Tempel das Banner heiliger Gottestreue dem Volk entgegen halten müssen, um das es, Treue der Treue entgegenbringend, nun sich geschaart und Seligkeit gefunden hätte. Aber er ist vielmehr zum Mittel geworden, die Treulosen in ihrer unbussfertigen, abtrünnigen Gesinnung zu erhalten und zu befestigen.

So bietet denn auf diesem Grunde dem Propheten sich eine Reihe gewichtiger Betrachtungskreise dar, in inhaltschwerem Wort das Verhältniss zu bezeugen, in dem *Tempel* und *Volk* sich jetzt gegenüberstehen, damit so sein Beharren in der Treulosigkeit gegen den Gott seines Heils als Grund

---

[1] Die bekannte schöne Legende bei Josephus *De Bel. Iud. VI*, 5, 3, die auch Tacitus kennt *Hist. V*, 13.

seiner Verwerfung zweifellos erkannt werde. Darum zeichnet der Seher I, die Stätte, von der aus, ihre Geheimnisse kündend, zu dem Volk er reden musste 7, 1—2, und stellt dann II, Tempel und Volk sich gegenüber 7, 3—10, 25, so zwar, dass zunächst den Blick 1) er richtet auf *das Haus des Herrn* als Stätte heiliger Gottesweihe 7, 3—34, dann 2) der *Weihelosen Elend* uns erschliesst 8, 1—23. Aber wie könnte er, ein Kind seines Volkes und seiner Zeit, solch Elend schauen ohne seines Herzens tiefste Klage? Und Jeremias klagte wie kein Anderer, indem 3) in einem *Trauerhymnus* der Gefallenen Jammer er singt 9, 1—25, und endlich 4) daran aufweist, wohin denn nun das *Haus Israels* gefallen, dem die Weihe seines Heiligthums Quelle seines Lebens sein sollte, und das nun *Götzen dient* 10, 1—25.

Je tiefer die Gegenstände, denen des Propheten Wort gilt, das Quellen seines innersten Lebens berühren, um so mehr werden wir zu der Erwartung berechtigt sein, dass er auch ihren tiefsten *Lebensgrund* erfasst und darum nicht in abstracten Deductionen sie erörtert, sondern ihre geistige Macht verfolgt, wie im Reich des Geistes sie ihre Bahn sich bricht. Darum ruhet denn in seinem ersten Worte schon sein letztes, und die Rede entwickelt, in jedem Satz die ganze Fülle deutend, aus der einzelne Wesensklänge er befasste, ein treues Bild des Lebens, dessen Widersprüche und ihre Ueberwindung im Lichte einer ewigen Zukunft, die Entwickelung des Lebens selbst.

Lassen wir zunächst den Seher sprechen, fragen uns dann flüchtig, ob seine Rede sichere Andeutungen biete der Zeit, in der sie entstanden oder gesprochen oder aufgezeichnet, und versuchen, den hieroglyphisch dunklen Zügen derselben ihren Sinn und Bezug allseitig abzulauschen.

7,1 Das Wort, welches geschehen zu Jeremias von Jehovahs Seite, 2 da er sprach: Stelle dich hin im Thore zum Hause Jehovahs, und du verkündigst dort laut dieses Wort und sprichst: Höret Jehovahs Wort, ihr Alle von Judah, die ihr eintretet zu diesen Thoren, um anbetend euch zu beugen vor Jehovah.

3 Also hat gesprochen Jehovah Zebaoth, der Gott Israels: Macht eure Wege gut und eure Thaten, dann will mit euch ich Wohnung

machen an diesem Orte. Setzt euch kein Vertrauen auf die Worte 4
voll Lug, wenn es heisst: Palast Jehovahs, Palast Jehovahs, Palast
Jehovahs sie! Denn, wenn ganz gut ihr eure Wege macht und eure 5
Handlungen, wenn ihr wirklich Recht schaffet zwischen Einem und
dem Andern, — Fremdlinge, Waisen und Wittwen bedrückt ihr nicht, 6
und vergiesset kein unschuldig Blut an diesem Orte, und wandelt
nicht hinter andern Göttern her euch zum Unheil; dann will mit euch 7
ich Wohnung machen an diesem Orte im Lande, das ich gegeben
habe euren Vätern für alle Ewigkeit. Siehe, ihr setzt euch das Ver- 8
trauen auf die Worte voll Lug, ohne dass ihr Nutzen habt. Wie — 9
stehlen, morden und ehebrechen und schwören mit Lug und dem Baal
räuchern und hinter andern Göttern herwandeln, die ihr nicht kennt
— und dann kamt ihr und tratet mir entgegen in diesem Hause, über 10
dem mein Name gerufen ward, und spracht: Wir sind gerettet! — um 11
zu thuen alle jene Gräuel? Ist denn eine Mördergrube geworden die-
ses Haus, über dem mein Name gerufen ward, in euren Augen? Auch 12
ich, siehe, ich hab's geschaut, Spruch Jehovahs. Denn gehet doch
hin nach meinem Orte, der in Siloh war, woselbst ich meinem Namen
Wohnung machte in der Vergangenheit, und schauet das, was ich
ihm gethan habe um der Bosheit willen meines Volkes Israel. Und 13
jetzt, dieweil ihr alle jene Thaten thuet, Spruch Jehovahs, und ich zu
euch reden muss, in aller Frühe redend, und ihr habt nimmer gehört,
und euch rufen, und ihr habt nimmer geantwortet, so hab' ich gethan 14
dem Hause, über dem mein Name gerufen ward, auf das ihr euer Ver-
trauen setzt, und dem Orte, den ich euch gegeben und euren Vätern,
wie ich Siloh gethan habe. Und ich habe euch weggeworfen von 15
meinem Angesicht, gleichwie ich weggeworfen alle eure Brüder, den
ganzen Saamen Efraims. Und du flehe nicht für dieses Volk, und 16
erhebe nicht für sie Gebet und Flehen, und dringe nicht in mich, denn
ich erhöre dich nicht! Kannst du denn nicht schauen, was es ist, wo- 17
mit sie so thätig in Judahs Städten und auf den Gassen von Jerusa-
lem? Die Kinder lesen Holz, und die Väter brennen das Feuer an, 18
und die Weiber kneten eine Masse, um Backwerk zu machen der
Himmelskönigin und Weinspenden zu spenden anderen Göttern, um
mich zu erbittern! Wie, *mich* sollten sie erbittern, Spruch Jehovahs, wie, 19
nicht *sich* vielmehr um der Schmach willen ihres Angesichts? Darum 20
hat also gesprochen der Herr, Jehovah: Siehe mein Zorn und mein
Grimm ergiesst sich auf diesen Ort hin über den Menschen und über
das Vieh und über das Holz des Feldes und über die Früchte der
Aecker, und er brennt und wird nicht gelöscht.

Also hat gesprochen Jehovah Zebaoth, der Gott Israels: Eure 21
Brandopfer häufet auf eure Schlachtopfer und esset Fleisch! Denn 22
geredet habe ich euren Vätern nicht und ihnen nicht geboten zur Zeit
ihrer Ausführung aus dem Lande Aegypten über die Form von

23 Brandopfern und Schlachtopfern, sondern das Wort vielmehr habe ich ihnen geboten, dass ich sprach: Höret auf meine Stimme, dann bin ich euch Gott, und ihr seid mein Volk, und ihr wandeltet auf allen 24 den Wegen, die ich euch gebiete, auf dass es euch wohlgehe. Aber sie haben nicht gehört und nicht geneigt ihr Ohr, und wandeln in Vorsätzen im Starrsinn ihres Herzens, des bösen, und so kehren sie 25 sich rückwärts und nicht nach vorn. Die ganze Zeit, von dem Tage ab, da eure Väter ausgezogen aus dem Lande Aegypten, bis auf diesen Tag, da sende ich zu euch alle meine Knechte, die Propheten, 26 Tags frühe auf und sendend. Aber sie hörten nicht auf mich, und neigten nicht ihr Ohr, und machten so hart ihren Nacken. Schlimmer 27 wurden sie als ihre Väter. Und geredet hast du zu ihnen alle diese Worte, und sie hören nicht auf dich, und hast laut ihnen gerufen, und 28 *dir* antworten sie nicht. Und du sprachst zu ihnen: Das ist das Volk, das nicht gehört hat der Stimme Jehovahs, seines Gottes, und haben keine Zucht angenommen. Verloren ist die Treue und vertilgt aus ihrem Munde.

29 Scheere deinen Hauptschmuck ab und wirf ihn weg und erheb' auf Höhen Todtenklage. Denn verworfen hat Jehovah und verstösst 30 nun das Geschlecht seines Zornes. Denn gethan haben die Kinder Judahs, was das Böseste in meinen Augen, haben ihre Scheusale in das Haus gestellt, über dem mein Name gerufen ward, es zu verunreini-31 gen, und haben die Höhen von Tofet gebaut, das im Thale Ben Hinnom, zu verbrennen ihre Söhne und Töchter im Feuer, was ich nicht 32 geboten habe, und mir nimmer in den Sinn gekommen. Darum siehe, Tage kommen, Spruch Jehovahs, da wird es nicht mehr heissen Tofet und Thal Ben Hinnom, sondern Thal des Würgens, und sie haben 33 Gräber gemacht in Tofet aus Mangel an Raum, und es liegen die Leichen dieses Volkes zum Frass den Vögeln vom Himmel und den 34 Thieren der Erde, und Niemand scheucht sie auf. Und ich habe zum Schweigen gebracht aus den Städten Judahs und aus den Gassen von Jerusalem jeden Laut der Fröhlichkeit und jeden Laut der Freude, den Laut von Bräutigam und den Laut von Braut. Denn zur Trümmerstätte wird das Land.

8,1 Zu jener Zeit, Spruch Jehovahs, da werden sie hervorholen die Gebeine der Könige von Judah und die Gebeine seiner Fürsten und die Gebeine der Priester und die Gebeine der Bewohner von Jerusa-2 lem aus ihren Gräbern, und haben sie ausgebreitet vor der Sonne und vor dem Monde und vor allem Heer der Himmel, die sie geliebet haben, und denen sie gedienet haben, und hinter denen her sie gewandelt sind, und nach denen sie geforscht haben, und vor denen anbetend sie sich beugten — nicht werden sie gesammelt und nicht begraben, zu 3 Mist über die Fläche des Ackerlandes hin liegen sie da. Und erlesen ist der Tod vor dem Leben dem ganzen übrigen Reste, die übrig

geblieben von diesem Geschlechte, dem bösen, an allen Orten, die übrig geblieben, wohin ich sie verstossen habe, Spruch Jehovahs Zebaoth.

Und so sprichst du denn zu ihnen: Also hat Jehovah gesprochen: 4 Wie, fällt man und steht nicht auf, oder wendet man sich und wendet sich nicht? Warum ist eine wendische dies Volk, Jerusalem, in immer- 5 währender Abwendung? Sie halten fest an ihrem Truge, haben verweigert, sich zu wenden. Ich habe gelauscht, da hörte ich: Nicht 6 also, reden sie. Niemand ist, den seiner Bosheit gereuet, dass er spräche: Was hab' ich gethan? Jeglicher von ihnen ist gewendet in ihrem Hin- und Wiederlaufen, wie ein Ross, das hinausstürzt in den Kampf. Auch der Storch am Himmel kennt seine Fristen, und die 7 Turteltaube und Kranich und Schwalbe beobachten die Zeit ihrer Wiederkehr. Aber mein Volk kennt das Recht Jehovahs nicht. Ach, wie mögt ihr denn sprechen: Weise sind wir, und das Gesetz Jehovahs 8 bei uns? Fürwahr, siehe, zur Lüge hat es gemacht der Griffel voll Lüge der Schreiber! Zu Schanden wurden Weise, bestürzt und ver- 9 strickt. Siehe, das Wort Jehovahs haben sie verworfen, und Weisheit wessen haben sie da?

Darum gebe ich ihre Weiber Andern, ihre Felder Eroberern. Denn 10 klein und gross, jagen Alle sie nur nach Gewinn, Prophet und Priester, Jeder von ihnen thut nur Lug. Und so heilen sie die Wunde der 11 Tochter meines Volks mit leichten Mitteln, indem sie sprechen: Friede, Friede, und ist doch kein Friede. Zu Schanden wurden sie. 12 Denn Gräuel haben sie gethan. Auch schämen, sich schämen wollen sie nicht, und vom Erröthen wissen sie nichts. Darum fallen sie unter den Fallenden, zur Zeit ihrer Heimsuchung wanken sie hin, hat Jehovah gesprochen. Zusammen raffe ich sie weg, Spruch Jehovahs. Keine Trauben 13 sind am Weinstock, und keine Feigen an dem Feigenbaum, und das Laub ward welk. Da gab' ich ihnen, die übermannen sie. Wozu 14 weilen wir noch? Sammelt euch und lasst uns kommen hin zu den Städten, die Festen, und dort wollen wir vergehen. Denn Jehovah, unser Gott, liess uns vergehen und tränkt so uns mit Wasser voll Gift. Denn wir haben gesündigt an Jehovah. Harre auf Frieden, und 15 kein Gut ist da, auf die Zeit der Heilung, und siehe Schrecken! Von Dan her lässt seiner Rosse Schnauben sich vernehmen, von dem 16 Lärm des Gewiehers seiner Starken bebten alle Lande. Und sie kommen und verzehren was Land und seine Fülle, was Stadt und die in ihr wohnen. Denn siehe, ich sende unter euch Schlangen, Ottern, für 17 die kein Zauber ausreicht, und sie stechen euch, Spruch Jehovahs.

Ach, was mir Erquickung brächte im Gram! In mir ist mein Herz 18 so matt! Siehe, lautes Schreien um Hülfe der Tochter meines Volks 19 aus einem Land in weiten Fernen. Ist denn Jehovah nicht in *Zion*, oder ist ihr *König* nicht in ihr? — Warum haben sie mich erbittert mit ihren Götzenbildern, mit Nichtigen aus der Fremde? — Vorüber 20

ist die Aerndte, zu Ende die Lese, und wir haben keine Hülfe ge-
21 funden. Ob der Wunde der Tochter meines Volks hab' ich Wunden schlagen müssen, mich in düstre Trauer hüllen, Entsetzen hat mich
22 ergriffen. Ist denn kein Balsam in Gilead, oder ist kein Arzt da? Denn — warum ist kein Verband aufgekommen der Tochter meines
23 Volks? Wer giebt, dass Wasser würde mein Haupt, und mein Auge ein Quell von Thränen, und ich beweine Tag und Nacht, die erschlagen unter der Tochter meines Volkes!

9,1 Wer bringt mich in die Wüste, der Wanderer Herberge? Da will ich lassen mein Volk, und will weg von ihnen gehen. Denn sie
2 Alle treiben Unzucht, eine Rotte von Verräthern. Darum spannen sie ihre Zungen statt ihrer Bogen zur Lüge, und sind für die Treue geworden nicht stark im Lande. Denn von Bosheit zogen sie zu Bosheit fort. Aber mich haben sie nicht erkannt, Spruch Jehovahs.

3 Jeglicher hüte sich vor seinem Freunde, und keinem Bruder trauet
4 mehr. Denn jeder Bruder listet listig, und jeder Freund gehet auf Verleumdung aus, und Einer hintergehen sie den Andern, und reden nimmer Wahrheit, ihre Zunge haben sie geübt im Lügenreden, im
5 Unrechtthun sich abgemattet. Dein Weilen in des Truges Mitte, im Truge weigern sie sich mich zu erkennen, Spruch Jehovahs.

6 Darum hat also gesprochen Jehovah Zebaoth: Siehe ich bin darüber, sie zu schmelzen, und habe sie erprobt. Denn wie soll ich thun
7 vor dem Bezeigen der Tochter meines Volks? Ein Pfeil, schlachtend, ist ihre Zunge, Trug redete sie. Mit seinem Munde redet Frieden er zu seinem Freunde, und legt in seinem Innern ihm den Hinterhalt.
8 Soll um deswillen ich sie nicht heimsuchen, Spruch Jehovahs, oder an einem Volke, das wie dieses, nicht sich Rache schaffen meine Seele?
9 Ueber den Bergen erheb' ich Weinen und Heulen, und über den Angern der Wüste Klage. Denn sie wurden verbrannt, so dass Niemand mehr darüber hinzieht, und kein Laut des Viehs wird mehr vernommen, Alles, das Geflügel des Himmels und die Thiere sind
10 scheu entflohen, fortgezogen. Und Jerusalem hab' ich zum Steinhaufen gemacht, zur Raststatt von Schakalen, und die Städte Judahs
11 mache ich zur starren Oede, ohne Bewohner. Wer ist der Mann, der weise? Und — er gewinne die Einsicht darin, und was geredet hat der Mund Jehovahs zu ihm, das zeige er an! Warum ist verdorben
12 das Land, verbrannt wie die Wüste, darüber Niemand hinzieht? Da spricht Jehovah: Um deswillen, weil mein Gesetz sie verlassen haben, das ich zu befolgen ihnen vorgestellt, und haben nicht gehört
13 auf meine Stimme und sind nicht darin gewandelt, sondern sie gehen hinter dem Starrsinn ihres Herzens her und hinter den Naturgewalten, wie ihre Väter sie gelehrt hatten.

14 Darum hat also gesprochen Jehovah Zebaoth, der Gott Israels. Siehe, ich gebe diesem Volke Wermuth zur Speise und Wasser voll Gift

reichte ich ihm zum Trank, und ich habe sie zerstreut unter die Völ- 15
ker, die nicht gekannt haben sie und ihre Väter, und habe ausgesendet hinter ihnen her das Schwerdt, bis dass ich sie vertilgt. Also hat 16
gesprochen Jehovah Zebaoth: Merket auf und ruft den Klageweibern, dass sie herkommen, und zu den Klügsten sendet, dass sie 17
kommen, und eilen, und erheben über uns ein Klagelied, und unsere Augen sinken nieder in Thränen, und unsere Wimpern strömen Wasser nieder. Denn Stimme der Klage lässt aus Zion sich hören: Ach, wie sind wir verwüstet, so gar zu Schanden geworden! Denn Land 18
haben wir verlassen. Denn nieder geworfen haben sie unsere Wohnungen. Denn höret, ihr Weiber, Jehovahs Wort, und euer Ohr fasse 19
das Wort seines Mundes, und lehret eure Töchter Klage und das Weib ihre Freundin Trauersang. Denn herauf ist der Tod gestiegen 20
durch unsere Fenster, gekommen in unsere Paläste, massen ausgerottet er den Knaben von der Gasse, Jünglinge von freien Plätzen. Rede! Also — Spruch Jehovahs, und gefallen sind des Menschen 21
Leichen wie Mist über die Fläche des Ackers hin und wie Garben hinter dem Schnitter her, die Niemand sammelt.

Also hat gesprochen Jehovah: Es rühme sich der Weise seiner 22
Weisheit nicht, und der Starke rühme sich seiner Stärke nicht, der Reiche rühme seines Reichthums sich nicht, sondern dessen rühme 23
sich, wer sich rühmt, Einsicht zu haben und mich zu kennen, dass ich Jehovah bin, der Huld übet, Recht und Gerechtigkeit auf Erden. Denn an diesen hab' ich meine Lust, Spruch Jehovahs.

Siehe, Tage kommen, Spruch Jehovahs, da greif' ich an alle Be- 24
schnittenen mit der Vorhaut, Aegypten und Judah und Edom und die 25
Kinder Ammons und Moab und Alle mit geschorenem Haar, die in der Wüste wohnen. Denn alle Nationen sind unbeschnitten, aber das ganze Haus Israels — unbeschnittenen Herzens.

Höret das Wort, welches geredet hat Jehovah über euch, Haus 10,1
Israels. Also hat Jehovah gesprochen:

An der Völker Weg gewöhnet euch nicht, und vor den Zeichen 2
der Himmel erbebet nicht! Denn die *Völker* erbeben vor ihnen. Denn 3
die Satzungen der Nationen — Eitelkeit die. Denn Holz, aus dem Walde hat er's geschlagen, Machwerk von Künstlers Händen mit dem Meissel. Mit Silber und mit Gold macht er es schön, mit Nägeln und 4
mit Hämmern befestigen sie sie, und — es wankt nicht. Wie eine 5
Palme sind gegossen sie, und reden nicht, getragen, ja getragen werden sie, denn sie schreiten nicht. Fürchtet euch nicht vor ihnen! Denn sie thuen kein Leides, und gar wohl zu thun stehet nicht bei ihnen.

Da Keiner wie du, Jehovah, bist gross du, und gross dein Name 6
in Heldenstärke. Wer sollte dich nicht fürchten, König der Völker? 7
Denn dein ist die Herrlichkeit! Denn unter Allen, die der Völker Weisesten, und in all' ihrem Königthum, weil Keiner wie du. Und in 8

Einem sind sie Beides, Unvernünftige und Thoren. Zucht von Eitelkei-
9 ten, Holz ist die! Silber, geschlagen, aus Tharschisch ward es her-
gebracht, und Gold aus Ufas, Werk eines Künstlers und von Schmel-
zerhänden, Hyazinth und Purpur ihr Gewand, Werk Weiser sie
10 ganz. Aber Jehovah ist Gott, Wahrheit, der ist Gott — lebendig und
ein König für Ewigkeit. Von seinem Zorne erzittert die Erde, und
11 seinen Groll vermögen Völker nicht zu tragen. Solchergestalt mögt
zu ihnen ihr sprechen: Götter, welche Himmel und Erde nicht ge-
schaffen, werden weggeschafft von der Erde und von dem, was unter
12 den Himmeln ist, *jene!* Der die Erde macht in seiner Kraft, feststellt
die Lande in seiner Weisheit, der hat in seiner Einsicht auch die Him-
13 mel ausgespannt. Der Stimme, damit er Wassermassen am Himmel
giebt, da lässt Dünste er aufsteigen von der Erde Enden, Blitze hat
dem Regen er gemacht, da lässt Sturm er hervorgehen aus seinen
14 Speichern. Unvernünftig ist der Menschen Menge vor Erkenntniss,
schmachbelastet wird jeder Schmelzer von einem Götzenbild. Denn
15 Lüge ist sein Guss, und kein Odem in ihnen. Nichtig sind sie, ein Mach-
werk voll Täuschungen, in der Zeit ihrer Heimsuchung werden sie
16 vergehen. Nicht wie diese ist Jakobs Theil. Denn der ist Schöpfer
des Alls, und Israel der Stamm seines Erbes, Jehovah Zebaoth
sein Name.

17 Raffe zusammen aus den Landen deine Habe, die du wohnest
18 in der Enge! Denn also hat Jehovah gesprochen: Siehe, ich schleu-
dere fort die das Land bewohnen dieses Mal und habe ihnen Angst
gemacht, auf dass sie's finden.

19 Wehe mir, ob meines Leidens! Schmerzvoll ist meine Beule. Und
doch habe ich gesprochen: Nur dies ist Schmerz, nun den werd' ich tra-
20 gen! — Mein Zelt ist verwüstet, und alle meine Stricke zerrissen, meine
Kinder sind von mir gezogen und sind nicht mehr. Keiner ist mehr, der
21 mein Zelt wieder spannete und festmachte meine Teppiche. Denn unver-
nünftig waren die Hirten und fragten nach Jehovah nicht, darum konnten
22 sie kein Glück haben, und ihre ganze Weide ward zerstreut. Horch, laute
Kunde! Siehe, sie kommt, und grosses Gerassel von des Nordens Landen
her, zu wandeln Judahs Städte in eine Wüste, der Schakale Raststatt.
23 Erfahren hab' ich's, Jehovah, dass nicht des Menschen sein Weg,
nicht des Mannes, wann er wandelt, und — seine Schritte festzustel-
24 len. Züchtige mich, Jehovah, nur im Rechte, nicht in deinem
25 Zorn, damit du mich nicht aufreibest. Geuss deinen Grimm aus über
die Völker, die dich nicht erfahren haben, und über die Geschlechter,
die deinen Namen nicht anrufen! Denn sie haben Jakob verschlun-
gen, und ihn verschlungen, so dass sie ihn aufgezehrt, und seine Auen
zur Wüste gemacht.

So redete Jeremias vor dem Volke und band damit an
den Quell seiner höchsten und seligsten Hoffnungen den Aus-

blick in die Qual des äussersten Elends, das der Treulosigkeit Lohn, aus der kein Rufen und Locken des Herrn die Versunkenen mehr hat lösen können. Mit welchen Gefühlen mocht' er Solches reden! Und sagten wir recht, dass aus diesen Gefühlen heraus wir den Verlauf seiner Gedanken zu bestimmen hätten, so wüssten wir den Charakter der ganzen Rede nicht treffender zu zeichnen, als Dahler II, S. 132 ihn gezeichnet, wenn er sagt: *Le prophète poursuit l'idée qui se présente à son esprit, jusqu'à ce qu'il croit l'avoir suffisemment éclaircie et imprimée dans le coeur de ses auditeurs. Il passe alors à une seconde et à une troisième; puis il revient sur l'une des précédentes pour la présenter d'une autre manière, ou bien aussi quelquefois pour la répéter dans les mêmes termes.* Es ist Fluthen der tiefen Gefühlserregung, das darin sich spiegelt. Den Uebergang bildet die Bezeichnung als Gottes Wort, wodurch die Ruhepunkte abgegränzt werden, an denen die Gedankenwendungen sich in einander schlingen. Man kann in diese Weissagung nicht hinabschauen, ohne dass dem Herzen daraus das Bild des tief bewegten Meeres entgegenträte, in dem Sturm dem Sturme widerstehend unaufhaltsam Well' auf Welle drängt, und über dem doch in stillem ungetrübten Funkeln die lichte Sternenwelt der ewigen Berufung ihre Wege geht. In ihr stehet das Wort des Geheimnisses geschrieben, das dieses Fluthengetoses quälende Räthsel alle, alle löst. Vgl. 4, 10.

Es leuchtet ein, dass so bewegtes Wort der Weissagung in dem Schosse einer bewegten Zeit empfangen sein muss. Und zwar muss einerseits ein trüber Schatten bittern Elends schon das Glück des ruhigen Lebens im Schutze des Herrn schmerzlich gestört haben, und andererseits eine sittliche Gesunkenheit um sich gegriffen, der auch der heilige Tempelraum zum Götzendienst nicht mehr zu hehr und heilig war, der die blutigen Menschenopfer die einzige Lösung der Qualen boten, von denen die Gemüther zerrissen wurden, 7, 30 f. Das weist uns hin auf die Tage des Jojakim (2 Chron. 36, 8), wo das erschütternde Ereigniss, dass der fromme König Josias der heidnischen Gewalt erlegen, das höchste Elend im

Volke Gottes an den Tag gelegt hatte, wo, was sein Eifer für des Herrn Gesetz gegründet im Volk, in sich wieder zerfallen, und durch die Verzweiflung, welche in Folge dessen auch sonst bessere Gemüther ergreifen musste, nur allgemeineres Sündenelend um sich griff und wie der Wurm des Todes an dem Mark des Volksbestandes zehrte. Da, in sich gebrochen, mochten sie den Blick hoffend auf den hohen Bau wenden, in dem der thronte, der allem Elend Heil und Hülfe verheissen, und es galt, das *Panier des Hauses Gottes* zum Zeichen zu erheben, in dem auch hier die Kinder der Erde *siegen* sollen. Und nun finden wir 26, 8 ff. einen geschichtlichen Bericht, wie Jeremias im Anfange des Königreichs Jojakims (Vs. 1 ff.) im Vorhof zum Hause des Herrn dessen Fall verkündet, und Priester und Volk deshalb ihn griffen und mit dem Tode zu strafen vorhatten, woraus der Prophet Vs. 12 ff. auf's Neue Gelegenheit nahm, Fürsten und Volk zum Gehorsam aufzurufen gegen des Herrn Stimme. Der Inhalt der dort erwähnten Rede stimmt genau zu dem, was die hier ausführlich gegebene Weissagung uns bietet. Wir werden deshalb Grund haben, eben diese Zeit des gottlosen Regimentes, welches die Erhebung aus Josias Tagen in Staub und Asche nicht nur vermodern, sondern in Ströme Blutes sich auflösen liess, als die Basis anzusehen, über der das weissagende Wort hier sich erhob, eingedenk freilich, dass eben nur die Basis sie ward, und dass es die Natur jeden prophetischen Wortes, von der historischen Basis aus sich zum Umspannen ewiger Aussichten zu erbauen.

Auf Grund dieser Voraussetzung verfolgen wir nun die strömenden Gedankenfluthen, in denen dies Meer gefühligen Erregtseins aufwogt zum Preise des Herrn, *Jehovah Zebaoth.*

I. Die Stätte der Verkündung.

KAPITEL VII.

Hin zu dem Hause des Herrn ruft den Propheten die Gottesstimme, dass dort dem Volke er verkünde, welch' ernste Mahnungen dies Heiligthum an sein so tief gesunkenes Leben richte. Vs. 1—2. Wo immer eine Weissagung sich an be-

stimmte Localitäten anschliesst, da werden diese auch einen inneren Bezug zu dem Gehalte der Verkündung haben, und verstehen wir recht, was die Stelle für die Empfängniss des Gotteswortes Vorbereitendes darbot, was Verwandtes ihrem Geiste, so wird sie uns dazu hinleiten, auch dieser Weissagung selbst in das Herz zu sehen. Hier dient deutlich der Ort dem Verständniss der Weissagung, und diese dem Verständniss dessen, was er dem Volksleben war und sein sollte in Gottes Rath.

Vs. 1—2.

Das Wort der Offenbarung Vs. 1 knüpft an die Bedeutung einer Räumlichkeit für das Leben im Bunde mit Jehovah an. Darum soll der Prophet es denen zurufen, welche in dieselbe eintreten, dies Leben zu bezeugen Vs. 2, damit dort sie finden, was sie suchen.

Vs. 1. Die Vergleichung der Stellen, wo die bestimmte Form der Ueberschrift wiederkehrt, die uns hier zuerst begegnet, lässt uns auf eine Absichtlichkeit derselben schliessen. Ueberall nämlich findet das הדבר אשר וגו׳ seine Erklärung in einem Zusatz, der entweder die Hörer genauer fixirt, denen das Wort des Herrn gelten soll, 44, 1, oder die historischen Veranlassungen angiebt, auf deren Grund die Weissagung sich erhebt, 21, 1. 32, 1—5. 34, 1. 35, 1—2. 40, 1. Darnach werden wir nun auch die Fälle zu beurtheilen haben, wo dieser Zusatz selbst wieder in Worten Jehovahs besteht. Sie geben dann stets einen Befehl dem Propheten 11, 1—2. 18, 1—4. 30, 1—3, und wird derselbe so zur Grundlage einer weiteren Verkündung gemacht, so müssen wir annehmen, dass es kein blos ideeller, dass er auf ein äusserliches Factum geht, und dass dieses Factum von notorischem Gewicht in der Zeitgeschichte war. Jeremias hat wirklich einmal die Worte in ein Buch geschrieben, die der Herr zu ihm geredet. Wir wissen ja, welchem Schicksal solches Werk erlegen, aus 36, 10. Er ging wirklich in des Töpfers Haus, von seiner Arbeit zu lernen 18, 1, was Jehovahs Weg mit seinem Volk, und wie er die Erneuerung des Bundes feierlich vollzogen, darauf weist 34, 18 hin. Darum denn auch hier. Wir

haben anzunehmen, dass das Wort, welches dem Propheten geworden in der Ueberschattung von dem Geist des Höchsten (אשר היה אל ירמיהו), ihn getrieben, dass er als Bote der himmlischen Weisheit dem Volk vielleicht an einem Festtage, wo es in grösserer Zahl anwesend war, entgegen trat und laut durch Wort und That bezeugte, an der heiligen Stätte selbst, was den Erwählten sie sein solle, und was sie ihnen war. Es muss das ein Moment feierlicher Erhebung für seine Hörer gewesen sein. Der Inhalt seiner Rede ward von Mund zu Munde getragen, und zeichnete gerade sie mit dem Stempel einer das ganze Volksleben tief ergreifenden Wirksamkeit, deren Andenken nimmer ihnen entschwinden konnte. Bedarf es einer Bestätigung für diesen Sinn der Ueberschrift, so giebt sie das הדבר אשר היה אל ירמיהו על כל עם יהודה וגו׳ 25, 1 von der einen, und das הדבר אשר דבר ירמיהו הנביא אל ברוך 45, 1 und הדבר אשר דבר יהוה אל בבל 50, 1 von der andern Seite. Ueberall bestimmte Worte mit bestimmtem Zweck, welche als urkundliche Bezeugung der prophetischen Verkündung aufgezeichnet werden. Für unsere Rede aber haben wir, wenn wir es für jetzt auch ganz dahingestellt sein lassen wollten, ob gerade sie es ist, von deren Erfolgen 26, 1 ff. wir hören, an diesem historischen Bericht ein deutliches Zeugniss für ihren Effect. Ein eigenthümlicher Zug wird dem Gedanken dieser Ueberschriften noch dadurch gegeben, dass die Quelle der Empfängniss des Verkündeten durch מֵאֵת ה׳ eingeführt ist. Es meint das Jehovahs Nähe und will andeuten, dass die *Verhältnisse*, unter denen das Wort gesprochen, durch ihre *gottgebotene* Fügung des Sehers Geist zum Himmelslicht emporgezogen. In לאמר mit dem es ausfüllenden עמד וגו liegt also die nähere Motivirung des מאת ה׳.

Vs. 2. Jehovah gebot dem Propheten, seine Stellung im *Eingang zu dem Tempel* zu nehmen. Soll er dort weilen und zwar fest stehend an seinem Orte [עמד vgl. 2 Sam. 15, 2], so setzt das seine Berechtigung dazu voraus und eine Absicht gerade für diese Stelle. Das aber wird uns nicht bewegen, das Thor nach seiner Lage ermitteln zu wollen, ob's das grosse Hauptportal gegen Osten gewesen, auf welches die

Erwähnung der Eintretenden 17, 19 führen dürfte nach 1 Chron. 9, 17f. und der Umstand, dass dorthin des Tempels Fronte Ez. 47, 1, oder das des Priestervorhofs, von dem aus Jeremias als Priester die zum Opfer versammelte Menge habe überschauen können. Nach Andeutung des Berichts 26, 1 ff. haben wir seine Stellung wohl im Vorhof zu denken. Hier aber ist das nur nebensächlich. Vielmehr ist die Idee das Wesentliche, den *Eingang* soll er suchen, als Wächter also des Heiligthums an seinen Pforten stehen und denen, welche eintreten [הבאים בשערים האלה], seine Rechte auslegen, das משפט ה 8, 7, welches Israel nicht kennt. Er steht mit seinem gottbequellten Geiste wie ein Kherub vor dem Garten Edens und misst an dem Bild vom wachen Mandelstab sein Volk, ob reif es sei, zum Baum des Lebens herzuzutreten; aber weil so voll es ist von frevelnder Begierde, so schwingt sein Wort das rächende Flammenschwerdt gegen das Innerste seiner Natur. Nennt doch die Gottesstimme den Ort בית יהוה, dessen Thore dem Volke offen stehn. Jehovah führt die Seinen auf die Auen seiner Heiligkeit Ex. 15, 13. Der Eingang zu diesen (שער) liegt hinter allen Pforten (שערים), durch welche Israel zum Hause Gottes kommt. Dort soll Jeremias das Gotteswort verkünden und ganz Judah auffordern (שמעו וגו'), als solches seine Verkündung anzunehmen, nicht, als böte eben diese Räumlichkeit einen Zwang ihnen zu hören (Thomas), wen sie sonst nicht mochten, sondern damit er ihr Geheimniss ihnen deute. Hört Judah ihn, so greift dem ganzen Volke seine Kunde an's Herz, das ihm nach zu dem Heiligthum pilgert. Und da sie kommen, in demüthiger Beugung vor dem Herrn ihres Lebens anzubeten [להשתחוות], so sollen sie thun, was sie thun, nicht mit äusserer Gebärde, sondern aus dem Grund des reinen Herzens, das allein Gott schaut.

II. Der Tempel und das Volk.

So redet denn Jeremias im Thore des Tempels von dem Zugang der geweihten Stätte, da Jehovah's Nähe segnet, was geeint mit ihm seinen Frieden sucht und seine Seligkeit in ihm. Der Tempel hat demnach Rechte an die, welche seinen

Hallen nahen, Israel hat Pflichten gegen ihn. Welches sind diese *Rechte?* Wie hat seinen *Pflichten* Israel genügt?

A. Das Haus des Herrn.
7, 3—34.

Ist der Tempel die Stätte, die Israel gegründet im Rath der Ewigkeit, dass dort es *wese mit seinem Gott*, so fordert diese heilige Gottesnähe Israels geheiligte Natur (Ex. 3, 6), damit in ihr es seiner Seligkeit Anker habe. Doch Israel ist ein sündig frevelndes Geschlecht, dem das Haus des Herrn zur Mördergrube geworden, des Tempels *Wahrheit* und wesentlicher *Bestand* sind ihm gefallen Vs. 3—20. Und ob es auch nicht ablässt, wie mit feurigem Eifer dort Opfer auf Opfer zu häufen, der äusserliche Tand *seiner Gottesdienste* bezeugt keine Gesinnung, die alle Gaben, und seien es die reichsten, allein zu Opfern erst weiht. Denn des Herrn Wille ist nicht sein Wille geworden. Vs. 21—28. Wie wäre es anders möglich, als dass die Stätte die Treulosen ausspeiet aus ihrer heiligen Weihe, und, die ruchlos sie geschändet im Dienst der Lüge, dem *Verderben* preisgiebt? Vs. 29—34.

1. Des Tempels Wahrheit und Bestand.
Vs. 3—20.

Ein Wort ernstester Mahnung hebt die Rede an. Nicht diese Hallen sind es, die Jehovahs segnende Nähe seinem Volk verbürgen, des Herrn Wohnung ist sein *heiliges* Volk Vs. 3—7. Aber Israel hat durch Götzendienst und schwere Sünde sie zur Mördergrube gemacht Vs. 8—11. Musste Jehovah um solcher Frevel willen einst Siloh verwerfen, obwohl es seines Namens Stätte, so wird auch der Tempel von Jerusalem verworfen werden, und Judah verstossen von seinem Angesicht, wie Efraim verstossen ist Vs. 12—15. Unerbittlich trifft sie das Verderben. Denn die Gräuel, welche Jehovah erbittern sollten, werden ihnen selbst zum grauenvollen Untergang Vs. 16—20.

Vs. 3—7. Es redet Jehovah Zebaoth, der Gott Israels. Der Name klingt nicht absichtslos so voll. Man erinnert sich,

dass Jehovah Zebaoth es ist, dessen Glorie das dreimal Heilig der Serafim Jes. 6, 3 feiert. Und diese unnahbare Heiligkeit ist dessen, der Israels Ohnmacht beugt unter seiner Allmacht unerschütterliche Majestät (אלהים). Ihr kann es nicht entfliehn, ob sie Segen bietet oder Fluch.

Da steht nun das Haus, worin er wohnen will, vor des Volkes Augen. Aber er knüpft dieses Wohnen an eine Bedingung. Nur inmitten der heiligen Kreatur ist seiner Ehre Thron. Verbürgte das nicht wie ein festes Sakrament im Herzen des Heiligthums selbst die flammende Wolke seiner Offenbarung über den Fittigen der Kherubim? Auch hier verlangt deshalb der Herr, dass Israel seine Wege gut mache und seine Thaten, die Reinheit der Herzen zu documentiren, der allein er nahe sein kann. Mit דרכים bezeichnet er die habituelle Lebensrichtung, die Gewohnheit des Seins, so dass er, wie Cesari[1] es umschrieben, sagt: *Correggete i vostri costumi, fatevi un cuor buono con affetti ed amore secondo la mia volontà*, während מעללים deren wechselnde Erscheinungen im Verlaufe der Tage sind. An die Forderung schliesst sich die Verheissung. Was kann dann aber weiter das במקום הזה meinen? Daraus, dass Vs. 7 מארץ אשר נתתי וגו׳ erklärend zugefügt wird, folgt nichts weniger, als dass dieser Ort auch hier das Verheissungsland sein wolle. Im Gegentheil zeigt jener Zusatz, dass dort dem Ausdruck eine andere Wendung gegeben wird, dass das symbolische Bild seiner Hülle sich entkleidet. Nachdem uns des Redenden Stellung so genau bezeichnet ist, können wir nicht zweifeln, der Ort muss der, auf den jene Stellung zielte, muss der *Tempel* sein. Darum lehnt sogleich Vs. 4 das היכל ה׳ daran an und Vs. 12 die Vergleichung mit Siloh. Daraus allein aber würde sich indess auch nicht sicher entscheiden, ob וַאֲשַׁכְּנָה אֶתְכֶם von der *Vulg.* und der arabischen Uebersetzung richtig durch *habitabo vobiscum*

---

[1] Wenn auch in dem eigenthümlich schönrednerischen Pathos der Italiäner, haben die *Lezioni storicomorali* des Veronesen Antonio Cesari (Milano 1815) doch das Verdienst, die Weissagungen des Propheten nach der *Vulg.* zu einem lebendigen und höchst treffenden Zeitbilde zu machen, das ein Spiegel auch für unsere Tage werden kann.

übersetzt, oder von Kimchi richtig gedeutet mit אעמידכם בשכונכם. Das Letztere geht davon aus, dass das Piel שִׁכֵּן Vs. 7 und Vs. 12 eine dem Hifil nahe stehende Bedeutung, das permissive oder continuirliche wohnen Lassen habe. Da Israel im Lande wohnte, wäre die Bedeutung des Hifil freilich ganz unmöglich. Müsste dieselbe auch hier angenommen werden, so würden wir in Bezug auf den Tempel mit gutem Rechte sagen, dass dort Jehovah die Heiligen wohnen lassen wolle. Sang doch David Ps. 27, 4, dass er bleiben möchte im Hause des Herrn sein Leben lang, und das war wohl manches Frommen in Israel Gebet. Allein was zwingt zur Annahme dieser Bedeutung hier? Das Piel hat ja doch zunächst nur den Sinn einer intensiven Bezeigung des Wohnens, und kann darum eben sowohl sich mit der Wohnung zu schaffen machen, sorgfältig, dauernd Wohnung nehmen heissen, wie einem Andern sie geben. Versuchen wir's mit dem Ersteren, so dürfen wir weder, und zwar bei Jeremias am wenigsten, die Punktation אִתְּכֶם für אֶתְכֶם erwarten (vgl. וְאֵין אֶתְכֶם אֵלַי Hag. 2, 17, וְאֶת בֵּית ה' אֲנִי הֹלֵךְ Richt. 19, 18), noch Gewicht darauf legen, dass שִׁכֵּן sonst im Sinne des einfachen Wohnens sich nicht finde (Henderson). Es ist eben nicht wohnen, auch nicht fortfahren zu wohnen, sondern Jehovah verheisst damit, dann *bleibend* Wohnung nehmen zu wollen in seinem Volk, mit seinem Wohnen wirklich Ernst zu machen, bei ihm zu bleiben alle Wege mit seiner Gnade und mit seinem Segen. Geneigt (את vgl. 2 Sam. 19, 32) zu den Seinen hin soll das Herz ihm sein, wenn seinen Thron dort er gründet. Nach dem voranstehenden בית ה' und dem folgenden היכל ה' ergiebt sich dies als Gedanke des Redenden mit Nothwendigkeit.

Ohne dass die Bedingung aber der Heiligung des ganzen Wesens erfüllt, bietet das Heiligthum dem Volke nichts, darauf es sein Vertrauen setzen könnte bei den Stürmen der Geschicke, die ihm drohen Vs. 4. Dass immer wieder und von allen Lippen es mit gleissender Lüge tönt: Das ist des Herrn erhabener Palast! — das bürgt nicht für seine wahrhafte, lebenskräftige Nähe. Ja ist es nicht vielmehr ein Zug heidnischen Wesens, wenn Israel dadurch in die Reihe derer

tritt, die, wie Procopius zu Jes. S. 286 es auslegt, *idola colunt, eo se forsan mansuros inexpugnabiles arbitrantur, quod sibi deum adscribere videbantur?* Und doch — nicht anders steht Israel zu seinem Gott, wenn an den Glanz seines herrlichen Tempels es sich klammert. Denn, wie 2 Mkk. 5, 19—20 wir lesen, Gott hat das Volk nicht auserwählt um der Stätte willen, sondern die Stätte um des Volkes willen. Darum musste auch die Stätte an den Unfällen des Volkes Theil haben. Der Herr richtet solch eitles Vertrauen. „Der Sinn von diesen Worten ist tief, sagt Zinzendorf, und das war ja doch des Herrn Tempel, von dem sie redeten. Wer aber die Worte versteht: Ein jeglicher Geist, der da *bekennt*, dass Jesus ist in's Fleisch gekommen, der ist von Gott, 1 Joh. 4, 2, der versteht auch diese Sprechweise des heiligen Geistes. *Bekennen*, nicht *sagen*, ist noth. Jenes supponirt die Gewissheit von der Wahrheit der Sache in unserm Gemüth." Darum nennt die Gottesstimme die hochklingende und doch das Vertrauen in nichts stärkende Rede דברי השקר. Der Wahn, die Lüge, die in ihrem Herzen, spricht in ihnen sich aus. Insofern fasst die Worte richtig Tremellius in *super rebus falsis*. Und was das Falsche dabei, führte Coccejus dahin aus: *Sacramentum erat templum et figura. Confidendum erat deo dante figuram et eo, quod per figuram significabatur, non vero ipsa umbra rerum futurarum, quod faciebant Iudaei, umbram non ut umbram spectantes, sed ut rem amplectentes et quidem εἰς ἄδειαν peccandi, quasi esset καταφυγή latrocinantium.* Davon wollen sie Rettung hoffen und Heil? Fehlte es damals nicht an Solchen, die Frieden verhiessen, wo doch kein Friede war, 6, 14, so begreift sich, wie die stolze Hoffahrt des entarteten Geschlechts auf die schönen weiten Tempelräume blicken mochte als ein sicheres Unterpfand, dass Jehovah die Seinen nicht dem Elend preis geben werde. Das eben ist die Lüge, auf die hin (אל vgl. על Vs. 8 und ב Vs. 14) ihr Vertrauen nicht mehr aussehen soll, wenn sie davon wirklich Gewinn haben wollen (לכם Vs. 8 durch לבלתי הועיל erklärt). Man hat keinen Grund, das לאמור entweder auf falsche Propheten [Targum], oder auf die Angeredeten (*Vulg.* LXX) zu

beschränken, es ist unser ganz allgemeines: wenn es heisst, da stehe ja das herrliche Denkmal dem Könige der Ehren noch. Dreimal hebt die Rede die bedeutsame Ruhmesfloskel heraus: Palast Jehovahs, Palast Jehovahs, Palast Jehovahs das! — *maioris confirmationis gratia*, wie Sanctius sagt. Doch erklärt freilich das noch die Dreizahl nicht, und die wollte man doch von jeher gern erklären. So ganz uneben war es nicht, wenn Rabbinen, von denen Petrus Galatinus *De arc. cath. ver. V c.* 10 berichtet, meinten, die Hoffnung auf einen dritten Tempel solle damit hier zu Schanden gemacht werden. Liegt das äusserlich auch ganz fern, so kann es allen denen ein Wink zur Umsicht sein, welche die Bedeutung des Tempels der Ewigkeit zu verkennen geneigt sein möchten, in dem schliesslich das Israel des Heils sich sammeln wird. *Illud enim templum Domini est*, sagt Hieronymus, *in quo habitat vera fides, sancta conversatio, omniumque virtutum chorus.* Aber damit haben wir über den dreimaligen Ruf noch kein Licht gewonnen. Abarbanel dachte an die drei Thore des Tempels, Josef Kimchi an seine Gliederung in drei Räume, Jarchi an die drei jährlichen Festversammlungen darin, wie es im ספר באר משה[1] gesagt ist: איר ורלאסט אייך דארוף דז איר דרייא מאלג נוס בית המקדש אויף גיט עז ווערט אייך אבר ניט העלפן דארום זאגט ער דרייא מאל היכל, das Targum an die drei Weisen der Gottesverehrung [אַתוּן סָגְדִין דָבְחִין פָלְחִין], dienen, opfern, anbeten, und David Kimchi an eine affectvolle Emphase wie 22, 29. Diese bedarf ja aber eben einer sachlichen Begründung, zumal da sie ähnlich Jes. 6, 3. 2 Sam. 18, 33 sich findet. Indess sie liegt auch nicht fern. Die Zahl *drei* ist die vermittelte Einheit, die den Unterschied und Gegensatz in sich aufgenommen und aufgehoben hat, also die wahre, concrete und vollkommene Einheit. Wo demnach der menschliche Gedanke seinen Ausdruck in dreifachem Rufe fasst, dient derselbe ihm sich vollkommen zu erschöpfen und darzustellen. Auch hier ist es die stolze Zuversicht auf den Bestand des Gotteshauses, welche die Rede malt. Das Moment des Stolzes liegt in היכל, vor-

[1] Vgl. über dasselbe Wolf, *Bibl. Hebr.* I nr. 830 p. 1582. III p. 764.

nehmlich gegenüber dem בית יהוה Vs. 2. Die Hütte der Wüstenführung war durch Salomohs Bauten zu einem Palast von Cedernholz geworden, und bevor die Stimme der Verheissung ihn anders führte, glaubte ja auch David 2 Sam. 7, 1 ff., dass Jehovahs Wohnstatt in dem Fortschreiten zu äusserer Pracht und Herrlichkeit mit Israels volksthümlicher Entwickelung Hand in Hand gehen müsse. Standen die hohen Wände mit ihrem goldenen Schmuck noch vor des Volkes Augen, wie hätten die Elenden sich verlassen meinen sollen von ihrem Gott? Fast monoton klingt dem dreifachen Rufe das המה nach, und wohl auch in ein Wenig stachligem Sinne. Darum wundert es mich nicht, dass Seb. Schmidt davon sich zu einer eifervollen Diatribe gegen den Papst und seine Clerisei reizen liess, die sich die Kirche nennten. Ihm gab die Handhabe, dass המה nur von Personen stehen könne, und deshalb hier Priester und falsche Propheten im Auge haben müsse, wie Tremellius meinte, *templi Dom. illi sunt tamquam ordinarii ministri.* Auch das müsste indess erst tiefer sachlich begründet werden, indem man etwa wie Menochius sagte: *ipsi Iudaei quasi templum quoddam domini sunt, cum sint populus deo sepositus et sacer, itaque nihil ab hostibus timendum.* So heisst auch im neuen Bunde das heilige Volk 1 Kor. 3, 16 f., in dem der Geist Gottes wohnt, Tempel des Herrn. Die zur Vertretung Israels Erwählten könnten dann den Bestand des Ganzen verbürgen sollen, R. Alscheich sagt Romamoth el S. 13 col. 1. כי אין השכינה שורה בארץ רק בצדיקים כי היכל ה' המה.[1] Aber die Voraussetzung ist irrig, wie הנה Gen. 41, 26 von den Kühen, und היא Koh. 5, 18 von der Gabe, so kann המה hier, wenn auch nicht gerade die drei Tempelräume (Abarbanel), doch die weiten ausgedehnten Tempelbauten überhaupt bezeichnen, was auch Luther hier andeuten wollte. Um so mehr aber Grund gerade zu solcher Form des Ausdrucks lag vor, da diese Bauten nur Symbol eines Geistigen, das Haus von Stein nur Bild des Lebens sein sollte, in dem Jehovah waltet mit seines

[1] S. Die Wasser des Lebens S. 108, vgl. S. 4 ff.

Geistes Gaben. Darauf ruht ja die Wendung der ganzen Rede hier.

Warum aber solche Lügenrede so trostlos für Israel, das begründet (כי) der Ausspruch des Gegentheils Vs. 5—7. Eine Reihe von Bedingungen hebt an, indem das allgemeine Bessern der Lebenswege Vs. 3 sich durch die Uebung der Gerechtigkeit, das Aufgeben der Gewaltthat gegen Elende und die Verschonung unschuldigen Blutes, das Ablassen endlich vom Götzendienst concreter stellt. Es sind offenbar sehr handfeste Gebrechen, denen die Heiligung zum Tempel Gottes das Ziel setzt. Schwerlich, weil dem Propheten die Reinheit von diesen allein ausgereicht hätte zur Gründung des Königthums von Priestern, denen Jehovah Gott für immerdar. Dem widerspräche die Hoheit seiner Anschauungen von diesem Bundesleben, die er 31, 23 ff. kund giebt. Aber ein Zeichen sind sie der tiefen Versunkenheit des Gottesvolkes, dem solche Gebrechen anhaften, und so bis in die Tiefen seiner ganzen Natur gedrungen sind, dass lassen nur von ihnen schon den Himmel wieder gewinnen müsste. Der Nachdruck in היטיב תיטיבו ist klar, wirklich *besser* machen müssen sie ihr Treiben, es muss ein anderes, neues Leben werden, 4, 3f. In עשו תעשו denken wir an das *Ueben* der Gerechtigkeit gegenüber den hohlen Phrasen von Recht, welche die grösste Ungerechtigkeit umschleiern. Jeder Zwist soll dadurch für immer gelöst werden. Dann fällt die bedingte Rede, und Vs. 6 fährt apodiktisch fort das Thun derer zu schildern, denen die Verheissung gilt. Es sind im Gesetze immer dieselben Elenden dem Mitgefühl empfohlen, weil Gottes Sorge sie sind Ex. 22, 21 ff. Deut. 10, 18 f. 14, 29. 16, 11. 14. Sakh. 7, 10. Die Fremden galten dem hebräischen Bewusstsein als besonders Elende. Es fehlt ihnen ja die Heimat, die Stätte der Ruhe und des Friedens unter den Stürmen des Lebens, und die Verlassenheit lässt auf den Mangel an Liebe schliessen, die jedes Elend decket. Waisen und Wittwen zu unterdrücken ist die härteste Barbarei. Gilt dem Propheten Jes. 1, 17 doch das schon für Frevel, den Unterdrückten nicht zu helfen, der Wittwen und Waisen Sache

nicht zu führen, weil ihnen beizustehen allerdings nur Liebe und Gerechtigkeit bewegen können, die kein *menschliches* Ansehn wieder sucht, keinen menschlichen Gewinn für sich. Darum auch die Blutschuld, welche an den Frevlern haftet, vgl. Jes. 1, 15. Unschuldig heisst das Blut selbst, weil es vergossen wohl um Rache schreit, aber keine Schuld bekennt. Die rohe Gewalt der Uebermacht liegt darin, wenn solches Blut geflossen. 22, 17. Jes. 59, 7. Wenn nun zu diesem Gliede der Zusatz במקום הזה kommt, so kann auch hier nur der Tempel gemeint sein, wie Vs. 3. Natürlich aber dürfen wir dann auch Venema eben darum die Beziehung auf die Kinderopfer gewiss nicht zugestehen, die ja vielmehr dem Thal der Kinder Hinnom zugehören nach Vs. 31. Vielmehr wird das sakrilegische Wüthen einer alle Bande missachtenden, zügellosen Rohheit hier gerichtet werden, die auch die Räume des Heiligthums nicht hindern, ihre blutdurstige Gewalt zu üben. Der Wechsel von אל תשפכו gegenüber לא תעשקו und לא תלכו beruht auf diesem Gegensatz, der die *Gedanken* an solches Blutvergiessen von vorn herein ausschliessen sollte. Der Götzendienst ist dann die höchste Staffel, in der die übrigen Schandthaten gipfeln und ihr Princip haben. Daher auch der Zusatz לרע לכם, er nützt ihnen nicht Vs. 8, er fällt zermalmend auf sie Vs. 19, sie haben nur Verderben zur Aerndte von seiner Saat. Das Alles soll fern sein von dem Volke, dann will Jehovah als seiner Verheissung treu sich bewähren, indem er mit ihnen wohnt an diesem Orte in dem Lande der seligsten Wonne. Es ist sehr interessant, dass für וְשִׁכַּנְתִּי im *Cod. Reg.* I וְשָׁכַנְתִּי punctirt ist, eine Lesart, welche durch die *Vulg.*, *Aq.* und *Cod. Syr. Hexapl.* ܘܐܫܪܐ ܥܡܟܘܢ bestätigt zu werden scheint, oder vielmehr als der masorethischen Punctation richtige Deutung bestätigt wird. Davon, dass Israel hier wohnen soll, ist nur in zweiter Linie erst die Rede. Jehovah verheisst, *er* wolle seine Wohnung mit dem Volke haben, in seiner Mitte thronen mit den reichen Quellen seiner heilwärtigen Offenbarungen, der Tempel solle nicht nur ein Bau von Steinen sein. Sakh. 2, 12 ff. Und was Israel davon hier gewinne, das fügt

dann das Wort 'בארץ אשר וגו hinzu. Es geniesst dadurch die Güter von dem Erbe der Verheissung. Das Land, das den Vätern gegeben — nun fragt sich, schliessen wir למן עלם an das *Geben*, oder an das *Wohnen?* Es ist ja das Land dem Volk gegeben zum ewigen Besitz. Aber auch von Ewigkeit her? *Ab ante* dürfen wir diese nicht datiren, da eine Verheissung in bestimmter Zeit der Ausgangspunkt derselben, aber von der Zukunft her auch nicht, da es ja längst im Besitz war, und die in ihm verheissene Ruhe auch von bestimmter Epoche anheben soll. Daher folgen wir der Andeutung der Accentuation, mit Ottenzoser den Athnach unter לַאֲבוֹתֵיכֶם beachtend. Die Zeit liegt in der *verhüllten* (עולם) Zukunft noch, dass Jehovah wirklich wohne mit dem Volk geeint in ewiger Liebe. Tritt sie ein, dann ohne Aufhören wird sie dauern ['למן וגו], die Bezeichnung des nimmer Aufzulösenden 25, 5. Neh. 9, 5. Ps. 90, 2, für das vom Dunkel der Vergangenheit Anhebende und Hinausragende in das Dunkel der Zukunft. Die Erfüllung dieser Verheissung bietet der, in dem das Wort Fleisch ward und wohnete unter den Menschen. Chrysostomus fragt, warum der *Väter* hier gedacht? Alles von den Vätern Ueberkommene, meint er, sei dem Menschen sonderlich werth, und fügt dann hinzu: *τοῦτο δὲ μεγίστη κατηγορία τῶν Ἰουδαίων, εἰ τὴν μὲν γῆν ὡς πατρίδα οὖσαν ἐφίλουν, τὸν δὲ θεὸν ὄντα πατρῷον ἐπέφευγον.* Doch sieht der Zusammenhang weiter aus. Längst hat der Herr das Verheissungsgut geboten, Israel hätte es nur zu ergreifen gehabt, um in seinem Genusse heilig zu wesen mit Gott.

Vs. 8—11. Aber thut Israel also, dass das Heil es finde? Wie so ganz anders muss der Herr es sehen! In הנה liegt der Hinweis auf die gegensätzliche Wahrnehmung. Abarbanel fügt deshalb באמת bei. Er lässt von dem lügnerischen Wahne (Vs. 4) nicht, hofft auf den herrlichen Tempel fort und fort, und der wird ihm keine Rettung bieten, keinen Gewinn schaffen (לבלתי הועיל), und zwar deren Keinem, die nicht geweihten Sinnes ihn betreten, ob auch ihr Vertrauen ganz auf ihm (על) ruhet. Denn das Vertrauen selbst hat nur einen Zweck und ein Ziel, es hat keinen Ausgang, als (לבלתי) —

dei vollste Nutzlosigkeit. Wie könnte das tiefste Sündenelend sich bergen in seinen heiligen Räumen? Oder ist das nicht schon die Israel richtende Antwort, welche der Psalmist Ps. 24, 3—6 der Frage giebt: Wer wird auf des Herrn Berg gehen? Und wer wird stehen an seiner Heiligkeit Stätte? — die Antwort: „Der *unschuldige* Hände hat und *reines* Herzens ist, der zum Truge seine Seele nicht trägt und nicht schwört zum Truge, der wird Segen tragen von des Herrn Seite und Gerechtigkeit von dem Gott seines Heils. Das ist das Geschlecht, das nach ihm fraget, das da suchet dein Antlitz, Jakob. Selah!"? Mit der Frage (Vs. 9), ob alle jene Versündigungen statt haben, leitet sich die Unangemessenheit der trotzdem den Herrn suchenden Tempeldienste (Vs. 10) ein, so dass sie Zeichen der Verwunderung über solch Gebaren. Jene, in zeitloser Allgemeinheit an einander gefügt (die Inf. גנב רגל), geisseln die Beständigkeit von der einen Seite des bösen Thuns (vgl. Hos. 4, 2. Jes. 59, 4.), und von der andern dadurch, dass nur ihre Namen genannt werden, die Ungehörigkeit für Israel (vgl. Jes. 1, 13). Die Skala: stehlen, morden, ehebrechen, falsch schwören ist nur die Kehrseite von dem weiteren: Dem Baal räuchern und anderen Göttern nachgehen, sie bezeugt das im Götzendienst verlorene Herz. Zwei Weisen desselben nennt das Wort. Das Räuchern (קטר) für Baal, den Herrn der Natur (2, 8), in dem die naturtrunkene Gefühligkeit ihr Opfer hat, und dann das Hangen an unbekannten Mächten, vor denen als ihrer Natur fremden sie Grauen empfinden. Nicht nur, dass sie ihnen noch keinen Nutzen gebracht, wie 2, 8 sagte, sie haben gar keine Erfahrung von ihrem Sein und Wesen. Dass Israel, das *in* dem Gotte leben sollte, der sein Leben ist, dahin sinken könne, das beklagt schon das prophetische Lied des Moses Deut. 32, 17, und fügt zu näherer Bestimmung bei, dass diese Götter neu und unlängst erst geboren, dass Israels Väter vor ihnen nicht geschauert. Die, welche nie und nirgends sich bezeugt haben in ihrer Gotteskraft, die wählen sie statt dessen, der in Israels Erlösung, in allen seinen Thaten und Wundern, in dem Gesetz und der Gnadenführung

seines Volks als Gott so kräftig sich bewährt? Und doch sollte der Väter Erbe noch ihr Erbe sein? Sie thuen also. Da kommen sie und stellen sich hin, dass des Herrn Flammenauge sie treffen muss, da seines Wesens Offenbarung sie suchen (לפני) Ez. 23, 39, in diesem Hause hier, über dem sein Name gerufen wird Ex. 3, 18. Er schwebt als das Alles weihende Licht über dieser Stätte, unterwirft sie ganz der Darstellung seiner Offenbarung (שמי), in der als Jehovah er sich bewährt. Welcher Hohn für sein heiliges Angesicht, als ob entweder sein Auge zu matt, durch die Verhüllung des gleissnerischen Scheines in das traurig verödete Herz zu blicken, oder sein Wesen, das Wesen des heiligen Gottes, so gottlos, dass mit dem Frevel es sich vereine! Und doch liegt er in ihren eigenen Worten. Sie sprechen: Wir sind gerettet! — Als hätten sie's wirklich schon erfahren (נצלנו), so zuversichtlich. Das ist viel mehr, als wenn die Peschito das imperativische ܦܨܝ substituirte. — Wodurch? Nun eben durch jenes Eintreten in das Heiligthum, als ob Jehovah nicht immer auf's Neue sie fragen müsste: Wenn ihr kommt, gesehen zu werden vor meinem Angesicht, wer hat dies verlangt von eurer Hand — *meine Vorhöfe zertreten?* Jes. 1, 12. Kann das Zertreten ihre Noth wenden? Kann das Zeichen ihnen nützen, dessen Wahrheit sie verachtet? Man vermisste hier eine Angabe dessen, wovon sie Rettung dort erwarten. Die genannten Versündigungen sind es nicht [Grotius: *liberati sumus per victimas et lotiones*]. Denn die trug die frevelnde Schaar nicht als Last, von der sie Befreiung gesucht hätte. Und doch muss in der Rede diese ihre Last schon angedeutet sein. Sie ist es in dem לא הועיל Vs. 8, dem לרע לכם Vs. 6, der Stellung des Propheten im Tempelthor Vs. 2. Ist das Haus Jehovahs die Stätte der Seligkeit für Israel, so sucht dort es die Rettung von *aller seiner Noth* im Leben. Das Elend, darunter das Volk seufzte, das ist es, dem es sich entzogen meint.[1] So weit ist der Gedanke ganz verständlich. Aber der

[1] Henderson: *We have offered our sacrifices, and thereby ensured the favour of Jehovah, which he will not fail to manifest towards us, in defending us against all who would injure us.*

Anschluss der Worte למען וגו׳ scheint nun störend. Denn למען עשות את כל התועבות האלה will weder zu dem zunächst stehenden נצלנו sich recht schicken, noch zu dem Eintreten der Gottlosen in das Heiligthum. Die Gräuel, die sie thun, müssen die Versündigungen (Vs. 9) sein. Das Volk selbst wird sie schwerlich תועבות genannt haben, aber dem Propheten sind sie das. Schliessen wir dann die Worte an des Volks wahnwitzige Hoffnung, so braucht dasselbe entweder ironisch (Gaab) dem tadelsüchtigen Propheten den Ausdruck nach, oder Jeremias leiht ihm seinen Gedanken selbst. Sie wissen sich frei von aller Noth, so dass nichts sie hindert, dass zu jenen Schandthaten nun sie zurückkehren, ja die Rettung selbst ermuthigt und berechtigt sie dazu (Isidorus Clarius). Nach יען עשותכם (Vs. 13) lässt sich sogar sagen, sie pochen darauf, weil so grosse Frevel sie begangen, darum sind sie der Gefahr entrissen (Leiste). Der Satz dient alsdann, nicht sowohl die Thorheit jener Hoffnung auf den Schutz des Heiligthums zu zeigen, als den Frevel zu erhöhen, der sie zu nichte macht. Sie benutzen die Erlösung, um (למען wie Jes. 66, 11) ungestört zu freveln. Doch bedarf es alles dessen nicht, wenn wir למען an ואמרתם anschliessen. Um also in Sünden zu beharren, dazu kamen sie in das Haus Gottes, dazu hielten sie sich ihrer Rettung gewiss. Darum die Frage (Vs. 11), ob denn zur Höhle für Mörder das Haus geworden sei, in ihren Augen das Wesen einer Solchen angenommen habe. Sie müssen ja dafür es ansehen [בעיניכם], da dort Schutz sie zu finden meinen trotz all ihrer verbrecherischen Lust, wie die Räuber Sicherheit suchen in ihren Höhlen, ja mit derselben, dort sie zu bergen vor der verfolgenden Strafgewalt. *Locutio proverbialis de loco, qui omnes improbos et omnia profana admittat. In spelunca non tam obvios violant latrones, quam ipsi nidulantur.* Bengel, Gnomon I, S. 143. Das widersteht dem activen: Da man undern scheyn der äusserlichen Ceremonien auff die seelen lauret, die zu mörden, das Wenzeslaus Linck giebt. Es ist eine Entweihung des Tempels, wenn, wer ihn betritt, von den Schauern der Vernichtung unberührt bleibt, die des Heiligen Nähe

jedem Unheiligen einflösst. So sieht der Heiland es an, als er die Geissel schwingt gegen Alle, die aus dem Hause seines Vaters, das doch ein Bethaus sein soll, die Mördergrube gemacht, Mth. 21, 13.[1] Das Land Palästina gab in seinen vielen Klüften und Felsenhöhlen vielfach Schlupfwinkel für die Raubsucht, vgl. Josephus, *De bel. Iud.* I, 16, 4. *Ant.* XV, 10, 1. Durch das Wort פרצים, die Zerreissenden, wird die grösste Gewaltthätigkeit bezeichnet, die jede Zucht verschmäht und alle Bande des Gesetzes zerrissen hat, Ez. 7, 22. 18, 10. Dan. 11, 14. Ps. 17, 4. Sòlchen soll das Heiligthum Jehovahs zur Zufluchtsstätte werden? Nein, ihr Vertrauen auf das Haus des Herrn ist eine Lüge. „Auch ich, siehe, ich habe gesehn, Spruch Jehovahs.“ Was kann er meinen? Israels Augen haben sich erhoben, statt des Tempels sehen sie — eine Mördergrube. Glaubten sie dort die Gräuel ihrer Schandthaten zu verbergen? Sollte der Tempel eine hüllende Decke werden für ihr gottloses Treiben und für ihren Götzendienst? Der mag dort Menschenaugen sich verhüllen, dem Herrn ist er nicht verborgen (Chrysostomus), 16, 17. Nun will auch Jehovah sehen — nichts Anderes, statt seines Tempels nur die Mördergrube (Eichhorn). Er ist nicht blind, sein Auge dringt in das Verborgene, Spr. 16, 2. Und dieses Sehen schliesst dann die Haltung gegen denselben ein, welche ihn für nichts Anderes, denn für eine Mördergrube nimmt. Was wird ihr Loos also sein? Verwerfung von seinem Angesicht und Verderben. Da bei ראיתי ein Object nicht genannt ist, so muss durch גם אנכי dasselbe aus dem Gegensatz sich ermitteln. Die *Vulg.* trifft den Sinn, wenn auch in freier Uebertragung: *Ego sum, ego vidi.*

Vs. 12—15. Dass Jehovah wirklich nur noch die Mör-

---

[1] Dass dieses Wort Christi an unsere Stelle anlehnt, lässt sich zweifellos voraussetzen. Dann ist in ihm aber ein bedeutsamer Wink für die Hermeneutik der Propheten geboten, den Niemand unbeachtet lassen sollte, der das Verhältniss von Weissagung und Erfüllung näher erörtern will. Christus braucht die Worte von dem Treiben seiner Zeit und meinte gewiss nicht, dass sie im eigentlichen Wortlaut gerade dieselbe sei, ja wir sehen ausdrücklich, was ihm sich substituirt für Israels Thun in des Propheten Tagen.

dergrube sehe in seinem Tempel, das soll das Geschick bezeugen, das über denselben er verhängen wird. Hat er einst Siloh nicht verschont, wo im Herzen des verheissenen Landes seines Namens Wohnung von den Tagen Josuas bis zum Tode des Eli er gegründet (Jos. 18, 1. Richt. 18, 31. 1 Sam. 4, 3), weil Israel derselben nicht werth, so wird er auch jetzt Jerusalem nicht schützen, und mit dem Tempel das ganze Land verwerfen, dem er die Weihe gab. Die Treulosen sollen Siloh's Geschick selbst in's Auge fassen, hingehen an den Ort, wo dort Jehovahs Thron gestanden. Wir achten darauf, dass שילו selbst nicht der Ort Jehovahs heisst, sondern dieses מקומי durch אשר בשילו einerseits, und durch אשר שכנתי שמי שם בראשונה andererseits näher bestimmt ist. Gerade als Ort wäre Siloh auch kein sonderlich schlagendes Beispiel gewesen, da es 41, 5 noch bewohnt fortbesteht. Es zeigt das, was unter במקום הזה Vs. 3. 7. gemeint. Es ist Jehovahs Heiligthum, das an der von ihm erwählten Stätte er gegründet, dass dort sein Volk ihn suche und eingehe in die Feier seiner Herrlichkeit, Deut. 12, 5. Das war zu Siloh, dessen Trümmer nördlich von Bethel auf der Strasse nach Sikhem im Stamme Efraim (*ἔστι δὲ ἀπὸ δώδεκα σημείων Νεαπόλεως ἐν τῇ Ἀκραβαντίνῃ.* Victor) unter dem Namen Seilun Robinson wiederfand und Reise III S. 302—9 weiter beschrieben hat, der Mittelpunkt der theokratischen Herrschaft in der ersten Zeit Israels. בראשונה ist mehr als das Frühere, es setzt die Richterepoche als die erste Zeit der Königsherrschaft entgegen, die um Jerusalem sich gelagert hat. Für אשר נקרא שמי עליו Vs. 10. 14. heisst es gewählter hier אשר שכנתי שמי שם, wo ich in meinem Namen die Wohnstatt mir bereitet (vgl. Deut. 12, 11. Neh. 1, 9), wo mit meines Wesens Enthüllung ich thronen wollte. Darin hat jenes andere Wort seinen Grund. Die Stätte ist nicht mehr — das ist das Loos, das Israel dort schauen soll. Sonst hat die Geschichte kein besonders markirtes Gericht über Siloh gebracht (1 Sam. 4, 12 ff. Jer. 41, 5), und gerade dies ist auch das getreue Bild dessen, was Judah droht. Jehovah hat das ihm gethan in Veranlassung des Bösen [מפני רעת עמי], wodurch Israel sein Volk dies Wohnen trübte. Er

nennt es עמי, *ut ostendat pares illos fuisse Iudaeis.* Calvin. Die Geschichte giebt uns specielle Daten, die Sünde der Söhne Eli's 1 Sam. 2, 12—17, die mit der Versündigung des Volkes Hand in Hand ging, Ps. 78, 56—59, und daher das Gericht, das in das Verderben über Jene 1 Sam. 2, 27—36 einschlug, als die Bundeslade von den Philistern fortgeführt ward 1 Sam. 4, 11, und dann zu Kirjath Jearim weilte 7, 1—2, wo das ganze Volk mit Thränen sie begrüsste, um nie wieder nach Siloh zurückzukommen Ps. 78, 60, indem sie erst in Nob 1 Sam. 21, 6. 9, dann zu Gibeon 1 Chron. 21, 29 blieb, bis David sie nach Jerusalem brachte. Weil nun das Volk jetzt in seinem bösen Thun so unausgesetzt beharrt, und alle Mahnungen Jehovahs, wie sorgsam (השכם ודבר, *μετὰ σπουδῆς* nach Olympiodoros) er auch mahnt zur Umkehr und Besserung, vergeblich sind, weil immer wieder er es rufet, aber vergeblich ruft (ואקרא) zur Weihe seines Heiligthums, Vs. 13, weil nie es Antwort gab (ולא ענירתם), so soll Siloh's Schicksal auch sein Schicksal sein, Vs. 14, sein Tempel, von dem es Rettung hofft, sein verheissenes Erbe wird wie Siloh fallen. Der Tempel ist nichts als Haus, Gott hat ihn gegeben, er kann ihn nehmen (Hi. 1, 21), er ist noch immer sein Lev. 25, 23, des Volkes nur, wenn es heilig ist. Es leuchtet ein, dass da auch Siloh's Bedeutung erweitert ist, und Vs. 15 zeigt, dass wir des Stammes Efraim Loos, dem es zugehörte, und mit diesem wieder das der zehn Stämme, deren Haupt Efraim als der Königsstamm, darin zu befassen haben. Das meint כל זרע אפרים Jes. 7, 2. Hos. 5, 9. Jehovah hat ihn verworfen (Ps. 78, 9 ff.), da seit Jerobeams Tagen dem Kälberdienst zu Bethel und Dan er gefröhnt, bis Assur's Macht ihm das Verderben brachte 2 Kön. 17, 20. Auch Judah verkennt des Heiligthums Weihe, und deshalb verwirft der Herr es auch aus seiner gnadenreichen Nähe, von seinem sorgenden Angesicht (והשלכתי אתכם מעל פני). *Brüder* (אחיכם) waren sie im Segen gewesen, Brüder sind sie auch im Fluch, der sie vernichtet. Der Herr entzieht ihnen das Licht seines Angesichtes, weil, obzwar Kinder Abrahams Jene, wie Judah (Calvin), doch Abrahams Wandel vor dem Herrn nicht ihr Wandel war.

Auf ihm ruhte der Erwählten Bestand, auf den Erweisungen von Jehovahs Gottestreue Ps. 71, 5—6. Jetzt ist Beides zerfallen. Jeremias ist dieser Verwerfung Bote.[1]

Vs. 16—20. War es ein hartes Geschick, dass der Prophet sein Volk so rettungslos dem Verderben verfallen sah, wie hätte er nicht flehend bitten sollen, dass der Herr Gnade ergehen lasse für Recht? Aber Jehovah verbietet solche Fürbitte, vgl. 14, 11; wie laut, wie klagend auch ihr Geschrei (רנה Ps. 17, 1), sie soll nicht in ihn dringen (תפגע בי), die Entfaltung seiner Gerechtigkeit aufzuhalten. *Nihil aliud est, quam quod ostenditur et revelatur summa malitia populi, quae facit, ut preces exaudiri nequeant et frustra sint.* Seb. Schmidt. So wenig folgt aus diesem Verbot, dass des Propheten Amt die Fürbitte mit sich gebracht, dass wir vielmehr dasselbe an jeden Andern auch gerichtet annehmen dürfen, der fürbitten mochte, wie 15, 1 Moses und Samuel vor dem Herrn stehend dem Volk nicht Gnade erwirken würden. Niemand soll mit seinen Gebeten die Gerichte Gottes aufhalten wollen, welche des Volkes Sünden zum Tode verdammen. 1 Joh. 5, 16. Sie hörten Gottes Wort nicht, und sündigten wider den Geist (Linck). Warum nicht? Henderson sagt recht: *As they would not by repentance avert the punishment to be inflicted by the Babylonians, the prophet was not to attempt to do it by his prayers.* Zinzendorf bemerkt: „Dem Samuel ward gar verboten, Leid zu tragen über Saul. Im Uebrigen ist's den Zeugen Jesu, die mit Leib und Seele an ihren Zuhörern hangen, erlaubt, *dies Verbot abzubitten.* Man hat das Exempel an Moses, der alles Verbots ungeachtet doch bat und winselte, bis er etwas erhielt.“ Num. 11, 2. 14, 13 ff. Wohl wahr. Auch den Jeremias finden wir trotzdem bittend für sein Volk, vgl. 10, 22 ff., und Jes. 59, 16 sogar noch Verwunderung darüber, dass die Elenden Niemand vertritt. Gott muss die Seinen mit Gewalt vom

---

[1] Ambrosius verbot auf Grund dieser Stelle *Epist. V*, 29 dem Kaiser Theodosius, eine von Christen zerstörte Synagoge wieder auszubauen, als *perfidiae locus, impietatis domus, amentiae receptaculum, quod damnavit deus ipse.* Das war auch eine *Anwendung* des prophetischen Wortes, und man möchte fragen, in wie weit sie berechtigt, in wie weit nicht.

Bitten zurückdrängen, Ex. 32, 10. vgl. Ez. 22, 30. Schliesst ja doch allerdings die Verwerfung des ganzen Volks nicht die Rettung vieler einzelner begnadigter Seelen aus, und auch das nicht, dass hinter dem Gericht die Sonne eines neuen Daseins ihm aufgeht. Aber zusammenbrechen soll es in seinem ganzen gegenwärtigen Bestande. Es ist reif zum Gericht Mtth. 24, 12, und Gottes Eifer um die zu Richtenden kann nur noch dienen, dass die, die nach dem Fleische gerichtet, leben im Geist 1 Petr. 4, 6, der Mensch aber dem Herrn es anheim geben, wie Eli that 1 Sam. 3, 18. Der Frevel, der um Rache schreit, liegt handgreiflich überall vor Vs. 17—18. Ist's zu sehen, was sie thun und treiben in den Städten Judahs und auf Jerusalems Gassen 2, 28, in grössester Offenheit und Allgemeinheit also, so muss eine Unverschämtheit (Kimchi) das Volk beherrschen, die auch vor ihrer höchsten Schande nicht mehr erröthet. Und was ist dort zu schauen? Jedes Alter, jedes Geschlecht ist eifrig thätig, aber nicht im Dienst Jehovahs, sondern im Götzendienst, um Jehovah's Zorn zu reizen (למען הכעיסני). Schrecklich ist vor Allem diese Absichtlichkeit. Das göttliche Recht fordert, dass die Untreue, die seinen Eifer reizet (Deut. 32, 16), von gleicher Untreue gereizet wird Vs. 21. Darum war es Thorheit zugleich, wenn Israel den Herrn erbittern wollte, weil den bittern Kelch, den ihm es reichte, zum Tranke selbst es nehmen muss Vs. 19. Verweilen wir noch einen Augenblick bei ihren götzendienerischen Werken. Ein Feuerdienst, mit dem sie anheben. Die Kinder sammeln Holz (עצים), damit die Jugend früh des Alters Wege wandeln lerne, und die Väter zünden damit das Feuer an — eine Theilung, die uns lebhaft an Abrahams Opfer auf Morijah erinnert, wo Isaak das Holz, der Vater aber das Feuer trägt, Gen. 22, 6. Sollten deshalb auch hier die Kinderopfer gemeint sein? Diesen blutigen Hostien würden im Weiteren dann Speis- und Trankopfer für die Götzen hinzugefügt sein. Die masorethische Accentuation freilich nimmt das Ganze als Vorbereitung zu der Darbringung der Opferkuchen für die Himmelskönigin. Aus diesem Feueranzünden auf Sonnendienst mit Abarbanel zu schliessen,

sehen wir um deswillen keine Berechtigung, weil ja zu jedem Opfer das Feuer nöthig war, und keine Bürgschaft dafür dass wir an die auf den Strassen[1] angezündeten Feuer, die *πυρκαϊάς* (*Conc. Trull. Can.* 6.), zu denken haben. Theils das Mühevolle der Arbeit, theils auch die Veräusserlichung der Idee des Gottesdienstes überhaupt malt sich in der Bezeichnung dessen, was die Weiber vorhaben, לָשׁוּת בָּצֵק לַעֲשׂוֹת כַּוָּנִים. Das Kneten ist auch sonst Sache der Hausfrau Gen. 18, 6. 1 Sam. 28, 24. 2 Sam. 13, 8, die die Tafel mit süsser Speise besetzen soll. Die schwellende Masse (בצק vgl. Deut. 8, 4. Neh. 9, 21), die, ohne durchsäuert zu sein, Ex. 12, 34. 39 von den ausziehenden Israeliten fortgetragen wird, bietet den Stoff zu der festlichen Speise. Diese heisst hier כונים, wie 44, 19. Ob sie wirklich, wie Jarchi angiebt, *sternförmig* gewesen, oder wie Henderson denkt, *rund*, die Gestalt des Mondes nachbildend, oder überhaupt פורטן nach ספר באר משה, müssen wir dahin gestellt sein lassen, zumal es zur Sache nichts thut. Der Name kommt wohl von כון im Sinne des Zubereitens her, so dass die sorgfältige Herstellung dadurch bezeichnet. Die LXX geben es durch *χαυῶνας*, ein vielleicht durch semitische Vermittelung zu den Griechen gekommenes Wort, von dem wir in dem *Etymologicum magnum* und bei Suidas die Erklärung haben: *ἄρτους ἐλαίῳ ἀναφυρασθέντας ἢ λάχανα ὄπτα,* und *χαβῶνας* geschrieben bei Theodoret:[2] *πέμματά τινα ἔνδον ἔχοντα κώνους καὶ ἀσταφίδας καὶ ἕτερα τοιαῦτά*, dem dann wohl die אשישי ענבים Hos. 3, 1 verwandt sind, also ein Gebäck aus Pinienkörnern, Rosinen, Mandeln und Aehnlichem, wie es noch jetzt das eigentliche Festgebäck zur Weihnacht in Rom von ausgesuchtem Geschmack unter dem Namen Pomario ist. Sie sind die Gabe hier an die *Königin der Himmel*. Was mit diesem מלכת השמים gemeint, welches uns noch 44, 17—19. 25. als Gegenstand götzendienerischer Verehrung genannt wird, ist viel bestritten worden.[3] Zunächst bieten die *Ed.*

---

[1] S. Spencer, *De Leg. Hebr. rit. L.* III *diss.* 4 *c.* 3.

[2] Sehr unnatürlich scheint uns die Notiz von Chrysostomus: *σημαίνει δὲ τὸ ἀπὸ μέτρου ἑνὸς τοῦ λεγομένου μοδίου γιγνόμενον ἄρτον.*

[3] Was zu den älteren Untersuchungen von *J. Frischmuth* (*Diss. de Mele-*

Soncin. und *Complut.* die Lesart מְלָאכֶת, die in einer Reihe von Handschriften bei Kennicott und de Rossi sich findet und wenigstens als Deutung von den ältesten Versionen, dem τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ der LXX[1] und כּוֹכְבֵי שְׁמַיָּא des Targum, empfohlen ist. Kimchi nahm מלכת deshalb in demselben Sinne, und Werke des Himmels bedeuten dann die Sterne. Nun ist freilich der Aufblick in die lichte Sternenwelt oft genug die Macht gewesen, die Israel zum Götzendienst verführt. Wir finden sogleich 8, 2 davon ein Zeugniss, und haben öfters angemerkt, wie der Name ה׳ צבאות der polemischen Tendenz gegen dieselbe entsprungen sein dürfte. Aber gerade daher können wir auch schliessen, dass צבא השמים, das so häufig vorkommt (2 Kön. 23, 4), nicht dasselbe wie das vereinzelt stehende מלכת השמים, dass diesem also ein anderes Substrat zu gewinnen sei. Natürlich dachte man an ein Femininum von מלך, und schon die *Vulg.* überträgt *Reginae Caelorum.* Freilich setzte dem J. D. Michaelis *Suppl.* p. 1514 die Behauptung entgegen, dass das מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם zu punctiren gewesen. Aber schon Gesenius berief sich auf das analoge גְּבֶרֶת Gen. 16, 4—8. Und in der That müssen wir bei der Erklärung „Königin der Himmel" bleiben, da die von der chaldäischen Form מְלַךְ ausgehende immerhin fremde Bildung sehr sachgemäss das Fremdländische des damit bezeichneten Wesens andeutete. Es fragt sich also, was dem vorderasiatischen Heidenthum der Name der Himmelskönigin bezeichnet habe. Zeugnisse des klassischen Alterthums sind freilich dafür nicht entscheidend. Aber da man sie vor Allem

---

cheth Coeli. Jen. 1663) und *Abr. Calov* (*Diss. de Selenolatria. Viteb.* 1680) die neueren Forschungen Nutzbares und Gewisses, die Frage zu entscheiden, herzugebracht, ist sehr dürftig. Die Resultate verzeichnete Winer, Realw. I, S. 108 und II S. 104. Wenn erst für die assyrischen Materialien einige Ordnung und kritische Sichtung wird gewonnen sein, so wird von dorther auch hierüber Licht kommen. Die hohe und schöne Gestalt der gekrönten Jungfrau, die Layard, *Nin. and its Rem.* II. S. 456, abgebildet hat, mahnt deutlich an die Himmelskönigin, und vielleicht auch an das, was von ihrem Dienst im katholischen Madonnendienste sich verfolgen lässt.

[1] Hier um so auffallender, weil 44, 17—25 sie es durch ἡ βασίλισσα τῶν οὐρανῶν gaben.

aufzusuchen pflegte, so erinnern die Ausleger an die *Siderum regina bicornis Luna*, welche Horatius *Carm. Saec.* 1 und 35 besungen. Den Mond kennt auch Apulejus *Metam.* II p. 254 *ed. Bip.* unter dem Namen, und da מֹלֶךְ, dem בעל verwandt, in dem Bilde der Sonne verehrt ward, so liegt es nahe, מלכת השמים auf den *Mond* zu deuten, um so näher, als wir wissen, dass die Kraft der Empfängniss in der Natur durch alle vorderasiatischen Culte und bis nach Aegypten[1] hin von dem Einfluss des nächtlichen Lichtes abgeleitet und in ihm anbetend verehrt wurde. Die Astarte der Phönizier und die Mylitta der Babylonier sind deren Ausprägungen, wie am bezeichnendsten das Zeugniss des Herodian sagt V, 6, 10, *Οὐρανίαν Φοίνικες Ἀστροάρχην* (so gräcisirt er den Namen *Ἀστάρτη*) *ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες.* Da ist die Himmelskönigin ausdrücklich fast genannt, und die Zusammenstellung mit der *Venus Urania* (vgl. *Cicero, de nat. deor.* III, 23. *Eusebius, Praep. ev.* I, 10) führt auf die gewöhnliche Anschauung von der Astarte.[2] Ergreifend ist es, wie Hi. 31, 26 Hiobs Wort den geheimen Zauber zeichnet, mit welchem dieser Cultus der Herrscherin der Nacht (Gen. 1, 16) auch die den Einflüsterungen der Naturgewalten offenen Gemüther in Israel ergreifen mochte. Wie aber der Cultus des gebrochenen Lichtes nächtlichen Lebens dort vollzogen, ob mit jenen unzüchtigen Festen, wie der Astarte sie in ihren Heiligthümern geheiligt waren, ob mit Bereitung eines Tisches von Speis- und Trankopfern, ob mit Ceremonien, wie der heidnische Monddienst deren viele hatte,[3] lässt aus unsern Worten sich so wenig erschliessen, wie aus den spätern Hindeutungen des Propheten darauf. Denn die Ausdrücke bezeichnen die Opferdarbringung überhaupt. Wie das Räuchern 44, 15, so ist auch Speise und Trank oftmals gerade bei Götzenculten deren zusammenfassende Bezeichnung. Die Trankopfer sind auch

---

[1] S. Herodotos II, 47. Der Kuchen speciell für den Neumond gedenkt Lukianos, *Lexiphanes c.* 6. Zu Alexandrien und Olympia opferte man sie auch dem Saturn, *Athenaeus* III, p. 110. *Pausanias* VI, 20.

[2] S. Creuzer, *Symb.* II, S. 566 ff.

[3] S. Spencer, *De Leg. Hebr. rit.* III, *Diss.* 4. *c.* 3. S. 825 *ed. Tub.*

hier angeschlossen, die andern Göttern, als Jehovahs keuscher Gottesmacht geboten werden. Der Rauschtrank war die Gabe ihrer von der Natur berauschten Seele, wie dort die süsse Nahrung die Lust der nächtlichen Empfängniss feierte. Wie Assyrien das bereits andeutungsweise erwähnte Bild uns bietet, da liegt ein Zug geheimnissvoller Schönheit in der ganzen Erscheinung, die auch der idealeren Seite in diesem Götzendienste Rechnung thut. So diente auch Israel Mächten, die nicht Gott sind, und diente ihnen, um Jehovah zu erzürnen. Aber machen sie ihm denn damit Verdruss? Der Herr selbst weist das zurück. *Haec facientes*, sagt er nach der Deutung in der *Gloss. ord.*, *non intelligunt miseri, quod haec contentio non me laedat, quem ira non mutat, sed ipsos?* Trifft nicht sie selbst (אתם reciprok vgl. Gen. 22, 3.) ihr Thun um der Schmach willen, welche an jeder Erscheinung ihres Wesens (פניהם) haftet? Vs. 19. Denn, auch hier mit der *Gloss. ord.* zu reden: *Deum nunquam laedimus, qui laedi non potest, sed nobis interitum praeparamus thesaurizantes nobis iram in die irae.* Der Zusatz למען בשת, wegen der Schande, die sie trifft, weil den Herrn ihres Lebens sie verlassen, giebt die Ursache ihres Schadens an. Alle ihre Sünden schaden ihm ja nichts (Hi. 35, 6), dem Herrn der Herrlichkeit, bringen nur über sie selbst unausweichbar das Verderben. Dass aber Schmach der Lohn solcher Abtrünnigkeit, das verkündet im Gegensatz zur Zeit des Heiles, die sie überwindet Jo. 2, 19., das drohende Prophetenwort Ez. 22, 4, und Ps. 44, 14 klagt es der Kinder Korach Schmerzenslied als bittere Erfahrung der Gegenwart. Darum der Richterspruch Vs. 20, ein Wort dessen, dem als *Herrn* es zusteht, der Schaar seiner Knechte zu gebieten (אדני), die doch keinen Odem des Lebens haben, ohne ihn (יהוה). Der Seher der Zukunft markirt das, *ἵνα ἀξιόπιστον ποιήσῃ τὸν λόγον, ἵνα μὴ πάλιν τὸ ἀόργητον εἰς ῥᾳθυμίαν αὐτοὺς ἐμβάλῃ*, sagt Chrysostomus. — Wie Feuerströme vom Himmel ergiesst sich (נתכת, wie sonst von Regenfluthen Ex. 9, 33. 2 Sam. 21, 10, so vom Zorn 42, 18. 44, 6) sein flammend Zürnen und sein Grimm nach dem Orte des Verderbens hin (אל) über (על) Menschen, Vieh, die Bäume des Ackers und die

Frucht der Gefilde, dass Alles, Alles dem Verderben anheim falle. Der Fluch trifft auch hier das Land um der Menschen willen, Gen. 3, 17. 4, 12, das Feuer der Gottesrache versengt (ובערה) unauslöschlich [ולא תכבה] Alles, was dem Volke Segen bieten kann, vgl. Röm. 8, 20. Ergiebt sich nicht daher ein sicheres Urtheil auch über den Sinn, in dem אל המקום הזה hier gesagt? Der Tempel hat freilich keine Getreidefelder in seinen Räumen, auch für Jerusalem ist die Aufzählung nicht. Aber das Land war Vs. 14 mit מקום genannt, nicht mit dem deiktischen הזה, sondern mit dem Zusatz אשר נתתי לכם וגו'. Soll nun zwischen Beiden eine Beziehung statt haben, so muss auch das Land der Verheissung in Beziehung zu der Stätte stehen, bei der Jeremias von ihren Rechten sprach an Israel. Die Auen der Verheissung sind ja die Stätten, wo Israel geeint mit dem Herrn ruhet auf den Gefilden seiner Seligkeit, wo der Tempel des Herrn sich erbaut hat in den Herzen seiner Heiligen.

2. Israels Gottesdienste.

Vs. 21—28.

Das Banner, unter dem an der Stätte, da Jeremias jetzt redete, die Knechte Gottes sich schaaren mussten, ist das der Heiligkeit Jehovahs, der Hingebung des ganzen Lebens an sein Gesetz. Wohl bringt Israel die Gaben, welche von solcher Hingebung an den Herrn zeugen sollen. Aber Opfer hat Jehovah niemals verlangt, die nicht Gabe des in Gehorsam ihm ergebenen Sinnes Vs. 21—23. Den aber hat seit den Tagen der Ausführung aus Aegypten her Israel nimmer ihm gezeigt Vs. 24—26. Auch Jeremias hat vergeblich ihn gesucht bei den Treulosen Vs. 27. Darum soll er ihnen bezeugen, dass sie voll Ungehorsam und Untreue sind Vs. 28, und damit selbstverstanden — der Bund gebrochen des Heils.

Es hat nur den Schein von etwas Auffallendem, wenn wir diesen Abschnitt als Haftare zu der Parasche צו את אהרן Lev. 6—8 gewählt finden. Ein Blick in deren Inhalt zeigt aber, mit welcher Weisheit diese Wahl getroffen, und gerade durch sie hat die Synagoge schon das einzig mögliche Verständniss der Worte des Jeremias sicher gestellt, und damit

alle die Bedenken mit einem Male abgeschnitten, welche die kritische Handtirung mit den Schriften des alten Bundes, wie sie in jüngst verflossenen Jahrzehnten vielfach geübt worden ist, in sie hineingezwängt. Die Parasche enthält die mosaischen Gesetze über die Opferarten wie zu einem Compendium verbunden (vgl. 7, 37—38) und daran sich anschliessend die feierliche Weihe Aharons und seiner Söhne zu Priestern des Herrn, in der jene Gesetze erst ihren Abschluss finden. So will es auch die Haftare. *Die* Opfer kann Jehovah nicht meinen, welche von einem andern Geiste Zeugniss geben, als dem, dem Aharons blühender Mandelstab zur Wahrheit des Lebens geworden ist. Und damit stehen wir ganz im Kreise der Anschauungen, unter welche die Weissagung des Propheten wir ordnen mussten.

Vs. 21—23. Durch den Eingang כה אמר ה׳ צבאות אלהי ישראל stellt sich dies Stück dem ersten Vs. 3 ff. an die Seite. Wie Gottes Nähe im Tempel Israel nicht segnen kann, wenn es nicht sich heiligt für sein Nahen, so können Israels Opfer ihn nicht erreichen, wenn sie nicht emporgetragen werden auf den Schwingen heiliger Gesinnung. Darohne sind sie kein Neigen sich in Anbetung vor ihm Vs. 2. Ein Doppeltes gebietet die Stimme des Herrn Vs. 21. *Brand*opfer zu den *Schlacht*opfern zu häufen und *Fleisch* zu essen. Eine seltsame Verknüpfung, wenn man ihr nicht auf den Grund sieht, und doch so natürlich und bezeichnend, wenn sie in der rechten Betonung gesprochen wird. Das israelitische Thieropfer hat einen doppelten Höhepunkt, die Schlachtung (זבח) des Thieres und das Aufsteigen (עולה) desselben zum Himmel, wenn von den Flammen des Altars es in Rauch aufgelöst, 1 Kön. 13, 2. Darum umfasst ihre Zusammensetzung ebenso *alle* Opfer Jos. 22, 26. 28. Ps. 51, 18., wie jedes für sich die Gesammtheit umspannen kann. So begreift עולה לה׳ Esr. 8, 35 vgl. 1 Chron. 16, 2 [כליל Deut. 33, 10] und זבח Koh. 9, 2. 1 Sam. 1, 21. 2, 19. die verschiedenen Opferweisen in sich,[1] je nachdem der Gedanke des Redenden vorwiegend auf das

---

[1] Vgl. des Verf. *Sacra Vet. Test. salut.* (Leipzig 1854) S. 6 ff.

göttliche Nehmen oder das menschliche Geben des Geopferten aussieht. Denn jenes prägt sich in dem Aufgehen des Rauches in den Himmel der symbolischen Anschauung aus, dieses in dem Aufgeben des Lebens in der Hostie. Wo nun solche Riten vollzogen werden, ohne dass das Herz sie zum Symbole seiner innern Welt gemacht, da sind sie nichts anders als ein Aufwirbeln von Rauchwolken und ein Schlachten des Thieres, und Das, was sollt' es dem, von dem schon Samuel dem Saul dort bezeugte, 1 Sam. 15, 22: „Meinest du, dass Jehovah Wohlgefallen habe daran, wenn man Rauch zu ihm aufsteigen lässt und schlachtet, ebenso, wie wenn man seiner Stimme gehorcht? Siehe, Gehorsam ist ein höheres Gut als Schlachten, aufzumerken als Fett von Widdern!"? Gerade wie dort Samuel, so spricht Jeremias hier im Namen des Herrn. Jedes seiner Worte ist zu accentuiren. Die kurze Sentenz vernichtet des Volkes ganzen Opferdienst. Nicht, dass diese Opfergaben damit in den Staub getreten würden, im Sinne etwa, wie Is. Clarius zu meinen scheint: Esset meinetwegen auch die Brandopfer, wie die übrigen, wenn ihr nur recht lebt, sondern nach Cesari's treffender Ironie: *Prendetelevi pure per voi, e mangiatele, non me ne curo.* Macht sie euch zu fetten Mahlen, andern Genuss werdet ihr doch davon nicht haben, da sie mir nicht gefallen können (Vatablus). Und zwar schonet nicht, greifet stark hinein; wenn ihr auch Brandopfer zu Schlachtopfern häuft (Andr. Capella), Gabe auf Gabe spendet, gehet damit ganz so um, dass sie euren Tisch reich zieren, ich bedarf ihrer nicht Ps. 50, 23 (Christophorus a Castro), mir sind sie auch nicht genug. Tretet damit also das Gesetz selbst mit Füssen, was hat's auf sich, wenn nur eure Lust ihr stillt? *Augmentez le nombre de vos sacrifices autant qu'il vous plaira. Si vous ne purifiez pas vos coeurs et ne reformez pas votre conduite, vous n'en serez pas plus agréables à Dieu* (Dahler). Das Alles drängt sich vor des Propheten Seele. Er sagt also: Euer wiederholtes *Opferdampf* Machen häufet über euer immer erneutes *Schlachten*, und esset *Fleisch.* Was darin der eigentliche Stachel? Die Opfermahlzeiten waren als Feier der Seligkeit, welche die Seele in Gottes Nähe geniesst, namentlich den

Seligkeitsopfern [שלמים] eigen. Wer aber statt des Friedens Gottes dort nur Fleisch zu geniessen fand, der hielt kein Opfermahl. Es ist deshalb Hohn, der von des Propheten Lippen tönt. Das Volk soll fortfahren in seinem gottlosen Gottesdienst, ja seine ihm so süssen Werke zu Haufen bringen [ספו vgl. Jes. 30, 1], in Masse vollziehen, und zwar nicht blos, was sein eigenes Thun im Opfern, sondern auch das, worin Jehovahs Liebe ihm sich darstellen will, sie laufen alle ja doch nur darauf hinaus, dass sie der schwelgerischen Ueppigkeit den Gaumen kitzeln. Jes. 1, 11—16 vgl. Sakh. 7, 5f. dient den Hohn zu deuten. Hätten die Ausleger stets darauf geachtet — und wir haben ja selbst mit Worten einer Wolke von Auslegern es gesagt, nichts neu Erfundenes berichtet —, so würden nicht so monströse Behauptungen über die Wesenheit des mosaischen Gesetzes aus diesen Worten des Propheten abgeleitet worden sein, wie sie massenweis und mit unglaublicher Zuversichtlichkeit vorgetragen vorliegen.[1] Das Wort Jehovahs begründet nämlich den Sinn seines Zurufs an das Volk. על דברי עולה וזבח, sagt er, habe er dem Volke zur Zeit seiner Ausführung aus Aegypten, damals also, als das Gesetz er ihm gegeben auf Sinai, gar keine Gebote sanctionirt. Wie kann er das, da doch die ganze Gesetzgebung so wesentlich auf den Opfercultus basirt ist? Freilich, wollte er nichts anderes sagen, als dass keine Opfergesetze von ihm gegeben, so wäre sein Wort hier entweder eine Lüge, oder jene Gesetze wirklich nicht Jehovahs Wille, sondern Menschenwerk, dem wir mit einer Ausflucht, wie Arius Montanus sie bieten möchte, *arbitrio reliquisse eorum ac modum duntaxat praescripsisse,* den Stein des Anstosses gewiss nicht aus dem Wege räumen. Nicht präceptiv, sondern nur permissiv rede Gott davon, sagten im ähnlichen Sinne die Väter, wie mit besonderem Nachdruck Rupert, *De vict. verbi dei V c.* 26. Aber wenn man nun bedenkt, dass durch den Mund

[1] Wir begnügen uns hier damit, da die gegenwärtige Wissenschaft dergleichen doch wohl *unter* ihrem Niveau finden dürfte, auf Drechsler's Nachweisungen in dem Schriftchen: die Unwissenschaftlichkeit der alttest. Kritik S. 104—111 hinzudeuten, die wenigstens einige Proben der Art bieten.

desselben Propheten diese Worte gingen, der 33, 18. 20—21 noch das Ende der Tage in dem Glanze ungetrübter Opferfeier strahlen sieht, so *muss* man zu der Ueberzeugung kommen, dass seine Worte hier etwas mehr sagen wollen, und dass eben deshalb das על דברי zu betonen. Und was ist das? Es ist eigen, wie die rabbinische Weisheit immer sich abgemüht hat um einen Weg, den Ausspruch aus dem Gesetze selbst zu begründen. Von der einfachen Wahrnehmung aus, die schon Tr. Sanhedrin fol. 56 urgirt ist, dass das erste Gesetz, das an die Ausführung Israels anlehnt, das von Marah Ex. 15, 26 ist, fand Kimchi Grund, die Wahrheit der Rede Jehovahs hier anzuerkennen. Weiter bemerkte er, dass auch die primäre und fundamentale Basis der Gesetzgebung nichts mit den Opfern zu thun habe, der Dekalog sie gar nicht einmal erwähne, der doch in der Bundeslade als Vertreter des ganzen Gesetzes ruht. Jarchi meint, anfangs sei nur das Bundesgesetz Ex. 19, 5 gewesen, Abarbanel, erst mit dem Eintritt der Anbetung des goldenen Kalbes sei auch die Nothwendigkeit eingetreten, Opferceremonien zu fixiren. Maimonides endlich Moreh Nebokhim P. III c. 32 p. 435 unterscheidet die nächst liegende und die entferntere Absicht der Gesetzgebung[1] vgl. Ps. 50, 7—9. Darin spricht sich schon ein richtiges Gefühl aus, das ungleich mehr dazu dient, uns in den Sinn des Propheten einzuführen, als die Polemik der christlichen Kirchenväter gegen den Opferdienst, wie an seine Worte sie sich angeschlossen. Irenäus sagt *adv. Haer.* IV, 32 geradezu: *Non propter hoc eduxit eos de Aegypto, ut sacrificia ei offerrent, sed ut obliti idololatriae Aegyptiorum audire vocem domini possent.* Die *Constitutiones Apostolicae* I, 6 sehen ihn als *θέσμια τῆς δευτερέσεως τῶν ἐπεισάκτων* an, in

---

[1] Im modernen Gewande sagt dasselbe Henderson, ausgehend von dem hebräischen Idiom, mit absolutem Ausdruck relativ Gemeintes zu bezeichnen (Gen. 29, 30—31. Mal. 1, 2—3). Er erklärt: *That ritual observances were regarded by God as matters of secondary importance, which, when substituted for the moral duties required by the law, and especially the first and great commandment, supreme love to Himself as the source and pattern of all excellence, He could not but treat with merited reprobation.* Hos. 6, 6.

dem eine Nothwehr gegen die Götzenculte geboten. Barnabas *Epist.* II, 5 und 10 nennt alle Opfer leer, *ut nova lex Domini nostri Jesu Christi, quae sine iugo necessitatis est, humanam habeat oblationem*, weshalb nach Ps. 50, 19 nur das gebrochene Herz den Zugang zu Gott wieder eröffnen könne. In der *Ep. ad Diognetum c.* 3 lesen wir: *Οἱ δέ γε θυσίας αὐτῷ δι᾽ αἵματος καὶ κνίσης καὶ ὁλοκαυτωμάτων ἐπιτελεῖν οἰόμενοι, καὶ ταύταις ταῖς τιμαῖς αὐτὸν γεραίνειν, οὐδέν μοι δοκοῦσι διαφέρειν τῶν εἰς τὰ κωφὰ τὴν αὐτὴν ἐνδεικνυομένων φιλοτιμίαν τὰ μὴ δυνάμενα τῆς τιμῆς μεταλαμβάνειν τῷ γε δοκεῖν τινα παρέχειν τῷ μηδενὸς προσδεομένῳ.* Und ganz dem entsprechend erklärt sich *Tertullianus adv. Marc.* II, 18 und die *Clementinischen Recognitionen* I, 36. Man würde gar nicht begreifen, wie der christliche Geist zu so herbem Angriff auf die Statute der mosaischen Gesetzgebung, die ihm doch göttlich sein musste, verfallen wäre, wenn nicht ihm die Opferspenden seiner Tage, ohne Geist und Leben, dem mosaischen Heiligthum voll symbolischer Weisheit sich untergeschoben hätten. Aber damit wird dem alten Bunde sein ewiges Recht nicht, und wir müssen deshalb an dem Grundsatz festhalten, den schon Seb. Schmidt ausspricht: *Holocausta nullo modo accipienda, quatenus in lege divina instituta sunt et quatenus cum institutione conveniebant, sed quatenus a Iudaeis offerebantur. Offerebantur iuxta* Vs. 21 *ut caro, qua ventriculus saturandus.* Das ist es freilich, nur dass eben diese eine Seite auf einer allgemeineren Verkennung des ganzen Wesens gottgebotener Darbringung beruht. Schon Isidorus Hispalensis sprach *De voc. gent. c.* 16 es richtig aus, man müsse hinzudenken, *quasi illa per se ipsa diligerem, sed ut eorum fidei obedientiam approbarem.* Ein Ausweg dagegen, wie der von Schmieder neuerlichst eingeschlagene, wonach Gott, weil die Brandopfer der Einzelnen meist freiwillige Gaben (Lev. 1, 2), die Gott im Gesetz nicht gefordert hat, nur ihre Darbringung *geordnet* — schon Kimchi betonte in gleichem Bezuge, dass die Gesetze stehend mit den Worten anheben: Wenn ihr Opfer bringen wollt, so thut es also —, ein solcher Ausweg bringt rein gar nichts zur Klarheit hier, da das Gesetz ganz zweifellos *viele* Opfer wirklich

gebietet, und damit die ähnlichen Aussprüche des Jeremias selbst und anderer Propheten doch ihre Lösung nicht finden würden, wie 6, 20. 14, 12. Am. 5, 21—27. Hos. 8, 11—13. Der Gegensatz ist es, den wir im Auge zu behalten haben. Dass die Aeusserlichkeit der Gabe dem Geber aller Gaben nichts zu bieten vermöge, das konnte auch ein Lukianos (*De sacrif. c.* 1 und 9) durchschauen. Die Heiligen Gottes weisen auf das wahre Opfer, dem jene nur zum Ausdruck dienen soll, Furcht und Erkenntniss Gottes Hos. 6, 6, Recht und Milde üben Spr. 21, 3, demüthig sein vor ihm Mikh. 6, 6—8, das ganze innere Leben Gott weihen Ps. 50, 5—15. Denn nur das ist Hingebung an Gott. Darum sagt Salomoh, der Weise, so bezeichnend Spr. 15, 8, dass die *Opfer* der *Gottlosen* Gott verabscheue,[1] der *Frommen Gebete* aber ihm gefallen. *Das Herz des Menschen ist aller Opfer wahre und wesentliche Substanz,* Ps. 40, 8. Wo dies ihnen fehlt, da ist eben nur Rauchaufsteigen und Thierschlachten und Fleischessen. Treffend sagt das schon Augustinus *De civ. Dei* X, 5: *non vult sacrificium trucidati pecoris, sed vult sacrificium contriti cordis. Sic itaque ille deum nolle dixit, quomodo a stultis ea velle creditur, velut suae gratia voluptatis.* Israel *schlachtete* viel. Es soll zu solchem Eifer die dichten *Rauchwolken* auch noch häufen, in denen es der Versöhnung Zeichen schaute, und deren Genuss im Zeichen des *Mahles* selber feiern. Alles bringt ihm keinen Trost. Denn in Bezug auf diese *äusseren* Dinge, über die Worte (על דברי וגו׳) עולה und זבח sanctionirt sein Gesetz nichts, es hat nur die *Seele* im Auge, die in ihnen sich hingiebt. Und dies erweist die Summe des Gesetzes, welche Vs. 23 angiebt. Am Tage der Ausführung aus Aegypten (הוציאי ist eine überflüssige Correctur des Keri für הוציא, da es ohnedies im Sinne liegt, Jehovah war der Führer, und vgl.

[1] *Quod multum debet confundere Iudaeos, qui suis inanibus victimis deum magis irritant quam placent, quia cor illorum est perversum et a deo alienum,* bemerkt dazu mit Recht Peltanus, Paraphr. et Schol. (Antw. 1606) p. 228. Aber der Zusatz *quae cum vera fide offeruntur* bei Calov vgl. Kol. 2, 17. Hbr. 10, 1 führt uns wenigstens so lange ab vom Verständniss, als wir nicht sein Mark der dogmatischen Verhüllung entkleidet haben.

Vs. 25 das sachlich nicht von Bedeutung) hat er nur (כי אם) dies Wort als sein Gebot ihnen hingestellt, dass sie auf seine Stimme hören. — Zu fragen, ob das die *vox praeceptorum moralium*, oder nicht vielmehr vgl. Vs. 28 die *vox evangelii, quae imprimis etiam sacrificiis addita fuit* (Seb. Schmidt), die ja allein die Bundschliessung vermittele, ist eine Verkennung der theokratischen Führung Israels. Seinen Willen soll das Volk aufgeben in jeder Beziehung, damit es *ganz* Gottes sei. Das ist das Statut des Bundes Ex. 24, 7, welches mit dem Blute des Bundesopfers Moses besiegelt Vs. 8. Dieser Gehorsam ist das Zeichen der priesterlichen Bestimmung Israels Ex. 19, 6, des heiligen Volkes Lev. 11, 45. Darum ist das die Bedingung des Bundes, in dem Jehovah sich als Israels Gott erweiset (הייתי), und Israel ihm als sein Volk am Herzen liegen wird (תהיו) Ez. 20, 5. 7. Ps. 81, 9 ff. Denn nur das Wandeln auf allen Wegen, die er vorzeichnet, kann einführen in seine Ruhe und Seligkeit. Nach ihr trachtet das Volk, um ihretwillen (למען ייטב לכם) wähle es den Weg des Heils.

Vs. 24—26. Doch Israel hat ihn nicht gewählt. Was der Herr ihm geboten, hat es nicht vernommen im Innern der Brust, ihm Folge zu leisten (ולא שמעו), hat dem nicht seine Ohren geneigt als werther Kunde zum Leben (ולא הטו את אזנם), und ist in Folge dessen einhergegangen (וַיֵּלְכוּ) in Planen und Rathschlüssen, die in dem verhärteten Sinn des bösen Herzens wurzeln und also nicht Gottes sind. Wir ergänzen zu במועצות nicht sowohl das an בשררות sich anlehnende לבם הרע, sondern finden jenes durch diesen Zusatz epithetisch bestimmt. Plane verfolgen sie, welche Ausgeburten ihres treulos verhärteten Gemüths, wie es schon 3, 17 als den Tagen des Heils widerstreitend genannt. Statt Gottes Rath zu folgen, der sie ergreift an ihrer rechten Hand und einführt zur Herrlichkeit (Ps. 73, 23—24), bereiten sie sich in den Gelüsten ihrer verderbten Natur das Verderben; וילכו בעצותם לא בעצתי, meint nach Kimchi's Deutung das Wort. Und davon die letzte Folge: ויהיו לאחור ולא לפנים. Ihr ganzes Wesen erhält dadurch die Richtung, nicht vorwärts, sondern nach hinten zu. Das ist keineswegs dasselbe, was 2, 27 פנו אלי ערף ולא

פנים sagt, als schliesse der Herr damit, dass Israel die Furcht vor ihm aus den Augen gesetzt [Jonathan: ולא שויאו דחלתי לקביל אפיהון]. Denn die Beziehung auf Jehovah fehlt dem allgemeinen Ausdruck. Auch auf Israel müsste eine Beziehung angedeutet sein, wenn wir ויהיו mit Tremellius zum Prädicat der vorher genannten Untugenden machen wollten, so dass Gehorsam und Gehör geben verachtet und versäumt hinter *ihnen* lägen. Eben dies *ihnen* fehlt ja. Die Worte wollen absolut verstanden sein, doch nicht wohl, wie Luther sie giebt: sie *gingen* hinter sich, nicht vor sich, da nicht umsonst ויהיו statt וילכו (vgl. Vs. 23 תהיו und והלכתם) stehen würde, sondern wie Kimchi und Abarbanel sagen, ihr Zustand ward statt besser immer schlechter, im Gegensatz zu Vs. 5. Als *Gehende* treten sie vor unsere Augen. Sie haben also ein *Ziel*. Es ist das die Ruhe mit Gott in dem Lande der ewigen Verheissung Vs. 7. Ihr böser Wandel aber führte sie dahin nicht, rückwärts kamen sie mit jedem Schritte und dem nicht näher, wohin ihr Herz sie doch drängen musste (לפנים), was sie erreichen wollten Vs. 10. Doch das Ziel war ihnen vielleicht dunkel. Nein, auch das kann nicht sein. Hat doch die ganze Zeit über (das ist לְמִן mit עד verknüpft), seitdem des Volkes Väter aus dem Land der Knechtschaft ausgezogen, das verheissene Erbe der Zukunft einzunehmen (Hebr. 3, 7—11), bis auf diesen Tag, wo der Herold der heiligen Gottesrache das Wort der Verwerfung für immer sprechen soll Vs. 32 ff., er nicht aufgehört (ואשלח), ihnen die leuchtend helle Reihe seiner Knechte zu senden, welche, Träger seines Geistes, seinen Willen ihnen kund gethan (הנביאים). Die grosse Sorgfalt, die auf diese Sendung er verwandt, drückt vgl. Vs. 13 das יום השכם ושלח aus. *Stets* (Luther) ist es nicht nur, und die Correctur יום יום im *Cod. Kennicott.* 72 keineswegs glücklich. Vielmehr meint es *früh auf seiend bei dem Werk am Tage*, so oft der neue Tag dazu rief, in aller Frühe, mit dem grössten Eifer sendete Jehovah seines Wortes Boten. Aber Israel, statt diesem Eifer zu entsprechen mit dem eifrigsten Gehorsam, liess unbeachtet alle ihre Mahnungen, und machte so seinen Nacken unbeugsam hart, dass auch

Jehovahs sanftes Joch sie nicht mehr tragen mochten. Deut. 32, 15. Sie waren schlechter geworden als ihre Väter, die Depravation also von Geschlecht zu Geschlecht fortgehend, deren äusserstes Ende in der zerrütteten Gegenwart dem Propheten vor Augen lag.

Vs. 27. Auch sie hat der Herr noch nicht ohne die Mahnung zum Besseren gelassen. Jeremias hat zu ihr geredet. Aber was er auch geredet haben wird von dem Ernste der heiligen Gottesrechte, sie hören ihn nicht, wie oft er ihnen auch gerufen, dass seinem Wort sie lauschend den Weg des Friedens fänden, sie antworten ihm nicht. Das יַעֲנוּכָה lautet in einer volleren Suffixform aus, die wir in יַעַצָרְכָה wieder 1 Kön. 18, 44 und noch schwerer in תִּנְצְרֶכָּה Spr. 2, 11 finden, beide Male, scheint es, mit besonderem Nachdruck die Person hervorhebend. Das dürfte auch hier der Fall sein. Denn Zinzendorf bemerkt sehr zutreffend zu den Worten: „So lange gelästert, verfolgt und gespottet wird, so lange haben die Zeugen das Heft noch in Händen. Aber die Zeit, wenn man predigt, und sich Keiner mehr aufrichtet, das ist eine elende Epoche für das Lehramt. Doch muss sie auch überstanden werden. Denn weil der Herr jene Art Menschen ausspeiet aus seinem Munde, und solche träge Zeiten Vorboten von der Ueberschwemmung der göttlichen Gerichte, und sonderlich von der Verrückung des Leuchters von seiner Stätte sind, so giebt es gemeiniglich eine neue Periode für die Lehrer, und sie werden doch sonst wo zum Volke. Ex. 32, 10."

Vs. 28. Jene elende Epoche zeichnet das Schlusswort des Herrn an den Propheten. Und darum (Luther), sagt er — *ut sciant, quales sint, et quae poenae ipsos maneant* (C. B. Michaelis) — sage ihnen: das ist *das Volk*, von dem Keiner der Stimme Jehovahs, seines Gottes, hört — als könne es nur *ein* solches geben, und müsse das Eine als ein Monstrum vor Aller Augen stehen, vgl. Jes. 1, 2—4. Und doch hat er es ziehen wollen, dass auf seinen Wegen es Heil fände, 2, 30. Aber sie haben keine Zucht angenommen — von sich gewiesen die Hand, die er bot 2 Sam. 23, 6 — und nur die Ruch-

losen verachten Weisheit und Zucht Spr. 1, 7. Das Beides eben ist Folge ihrer verderbten Natur, wie sie die Worte אבדה האמונה ונכרתה מפיהם darlegen. Die masorethische Accentuation deutet durch die Trennung des האמונה von פי durch Sakef katon vollkommen richtig an, dass der zweite Satz selbständig ist. Hin ist die Treue und — aus ihrem Munde sie vernichtet für immer. Diesen Nachdruck hat נכרתה, sie ist ganz und gar ausgerottet auch aus ihrem Munde, so dass sie nicht einmal mehr genannt wird in ihrer Mitte, weil alle Herzen von ihr sich entwandten. Was אמונה sei, sagt eine Verweisung auf die *fides iustificans* mit Vergleichung von Röm. 10, 10 am wenigsten. Aus des Jesajah Weissagung an Achas tönt uns das Wort entgegen: Macht nicht fest ihr eure Treue, wird nicht fest sein euer Glück, אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ 7, 9. Darnaeh erkennen wir אמונה als die Basis alles glücklichen Bestandes im Gottesvolk, und dies wird klar, wenn wir Ex. 14, 31 lesen nach dem Durchzuge durch das rothe Meer: Da schaute Israel die grosse That der Hand Jehovahs an Aegypten, und Schauer ergriffen das Volk vor Jehovah. Da hielten sie sich treu und fest (ויאמינו) an Jehovah und an Moses, seinen Knecht. Es ist אמונה die innere Gewissheit von der Gnadengegenwart Jehovahs, welche dem ganzen Dasein seine Richtung giebt auf ihn.

3. Das Verderben über den Lügendienst.

Vs. 29—34.

Darum hat Jehovah das Geschlecht verworfen Vs. 29, das ihn erzürnt durch seine Götzenculte und die Kinderopfer, die ihm ein Gräuel sind, Vs. 30—31, und sendet seinen Würgeengel, vor dessen Todeshauch alle Freude erstirbt und das Land der Verheissung zur Trümmerstätte wird Vs. 32—34.

Vs. 29. Wer kann das angeredete Weib (גזי, השליכי, שאי) sein? Jeremias redet zu denen, die eintreten in die Tempelthore, also bekennen, das Volk des Herrn zu sein. Deren Gesammtheit aber ist auch Jes. 3, 26 als eine Mutter dargestellt voll Klage über ihre gefallenen Kinder, und Jeremias

selbst Klagl. 1, 1. 8—9 nennt Jerusalem also. Zu dieser Mutter seines Volkes redet er auch hier. Das Unvermittelte solcher Weise kann zur Frage Anlass geben, wie mit dem Kanon es stehe, den Ghislerius hier aufstellt, dass nämlich weibische Handlungen auch Prädicaten von Männern Femininform aufprägen 2 Sam. 13, 17, männliche die Masculina auch bei Weibern stützen Rut 4, 11. 1 Sam. 25, 27. Das befehlende Wort schliesst die Drohung der Zukunft des Befohlenen in sich, sie soll abreissen und wegwerfen, was ihr genommen wird. Wir geben gern zu, dass גזה zunächst an scheeren der Haare erinnert, was bei dem folgenden קינה von selbst als Zeichen der anhebenden Trauer (vgl. Mikh. 1, 16. Hi. 1, 20. Esr. 9, 3.) erschiene, wie 41, 5. 48, 37. Jes. 15, 2. Ez. 7, 16—18. 27, 31. [Richt. 11, 37—38] geschildert. Aber dafür, dass נזר überhaupt Haar bedeute, fehlt es an dem Beweise. Wenn des Nasiraeers Haupthaar so genannt wird Num. 6, 19, so geschieht es, weil es seine Krone (2 Sam. 1, 20) ist, der ihn auszeichnende Schmuck. Den Frauen war das Nasiraeat überdies fremd, und dass der Haarschmuck des Weibes an sich als ihre Krone angesehen, dagegen spricht die Sitte der Verschleierung. Aber wozu auch dieser Zwang? גזה will ja keineswegs nur das Scheeren sein, wie Num. 11, 31 zeigt, wenn es auch an dessen Tendenz anklingt. Es ist ganz losreissen und wegnehmen. Und verbinden wir es in dem Sinne mit נזר, so sagt der Aufruf, ihre Krone bis auf den letzten Rest fortzureissen und hin zu werfen, der elenden Stadt als Drohung, was Ps. 89, 40 der Sänger als geschehen beklagt: Du verstörst den Bund deines Knechtes, und seine Krone trittst du in den Staub. Für das Haupthaar hätte das hinzugefügte השליכי gar keinen Sinn. Schon das Targum kam zu seinen Magnaten durch diese Fassung, welche die jüdische Tradition bei Jarchi durchführte. Das Aenigmatische im Ausdruck dient der weissagenden Stimme. Die Rache Jehovahs wird ihr ihre Krone nehmen. Apok. 3, 10 f. Der Sturz der königlichen Gewalt ist nur eine Ausprägung derselben. Darum weckt sie die tiefe Klage um die Todten (קינה 2 Sam. 1, 17), die von den freien Höhen hernieder über das ganze

Land hinschallt 3, 21. Die Trauer sucht ja so oft die Berge 9, 9. 12, 12. Richt. 11, 37. Ihre Begründung (כי) mit der Verwerfung lässt sich als Deutung des ersten Aufrufs ansehen, da deren Folge (ויטש) nur eine andere Seite desselben einführt. Er verstösst das Geschlecht seines Zornes. דור עברתו ist vgl. Jes. 10, 6 das, welches ihn zum grimmen Zorn gereizt hat, und nun dessen niederschmetternde Schrecken an sich erfahren muss. Es liegt nicht selten ein trüber Klang in דור, wie Deut. 32, 5 ihm die Zusätze עקש und פתלתל gemacht, wie Ps. 12, 9 und Mth. 11, 16. 17, 17, und Spr. 30, 11 ff. zählt die vier bösen Arten auf, denen das Gericht sicher.

Vs. 30—31. Jonathan deutete das דור עברתו durch דָּרָא דַּעֲבָרוּ עַל מֵימְרֵיהּ. So lehnt Jehovah daran auch die Angabe der Frevel, die des Zornes Flammen entzündet hatten in ihm. Sie haben gethan das Böse in meinen Augen [הרע בעיני], d. h. was nach meinem Anschauen das Aeusserste der Bosheit ist. Was konnte es Schmachvolleres geben, als wenn das Haus, das Jehovahs Ehre gegründet war, nicht nur zu Götzenculten entwürdigt ward, sondern selbst der Götzen scheuselige Gestalten in seine Räume aufnehmen musste? Und doch hatte Manasseh Solches gethan 32, 34. 2 Kön. 21, 5. 7. 23, 4., und Josias begann sein frommes Werk mit ihrer Zerstörung. Die Befleckung, die damit dem Tempel geschah (לטמאו), forderte die Reinigung mit dem Blute derer, die sie vollzogen. Doch hat Jehovah noch Grauenvolleres ihnen vorzuhalten Vs. 31. Sie haben die Höhen Tofet's gebaut, darauf ihre Kinder zu verbrennen. Da vermuthlich doch תפת ein Jedem der Hörer des Propheten wohl bekannter Ort war, so fällt die nähere Bestimmung אשר בגיא בן הנם auf. Müssen wir es auch dahin gestellt sein lassen, ob dies Thal seinen Namen גי הנם Jos. 15, 8 oder גי בן הנם Jer. 19, 2. 6. nur deshalb führte, weil es ursprünglich Erbe des Hinnom und seiner Familie gewesen, und zwar um deswillen, weil ja sonst die Localitäten der heiligen Geschichte nicht blos nach dieser Rücksicht benannt sind, so sehen wir doch schon Jos. 15, 8 dasselbe als einen bekannten Ort zur Gränzmarke benutzt. Es muss also eine frühere Berühmtheit an ihm haften. Dazu kam, dass es gegen

Mittag unmittelbar unter dem Tempel lag und so wie des Heiligthums nächste Umgebung erschien, deren natürliche Anmuth berühmt war. Da geübte Gräuel der Art, wie Jehovah hier sie schaute, waren doppelt entsetzlich. Dann mag Jarchi's Ableitung des חנם von נחם als grammatisch unhaltbar gelten, aber im Klange muss das Wort doch als daran anlautend erkannt werden. Dort nun waren die Höhen Tofet's errichtet. Dass die Glosse bei Jarchi [s. Winer, Realw. II S. 101], welche Tofet zum Namen des Götzen Molokh macht, und ihn von den bei der grausigen Ceremonie geschlagenen Pauken [תֹּף], die das Geschrei der Schlachtopfer übertäuben sollten, herleitet, ein reines Luftgebilde, zeigt sogleich Vs. 32, wo es Ort ist, wie 19, 5., trotzdem dass sie Gemeingut der exegetischen Tradition bei den Kirchenvätern geworden ist, wie denn des Chrysostomus daran lehnende Note: *τὸν βωμὸν τοῦ Πλούτωνος, ὡς ἀεὶ τῷ θανάτῳ ἐπενδύντες ὥστε ἐπὶ πολὺ ζῆν*, immerhin lichtvoll sein dürfte. Dagegen ist des Hieronymus Schilderung des Orts, *qui Siloae fontibus irrigatur et est amoenus et nemorosus, hodieque hortorum praebet delicias*, leicht dahin überleitend, dass wir in dem schattigen Thale die 2, 23 dem Dienst der Naturgewalt geheiligte Stätte erkennen.[1] Ist die Natur nicht, wie Novalis sagt, eine Aeolsharfe, ein musikalisches Instrument, dessen Töne wieder Tasten höherer Saiten in uns sind? Und 19, 5 wird

[1] Macht doch Lud. de Ayllon et Quadros zu 3, 13 gewiss nicht so uneben darauf aufmerksam, dass von dem Baum der Erfahrung im Paradiese ab dem laubigen Gehölz wie durch ein Erbrecht es anzuhaften scheine, dass dort Gottes Stimme nicht gehört werde, vgl. 2 Kön. 16, 4. 17, 10—11, und heidnische Culten bei Winer, Realw. I, S. 534. Das schattige Thal athmet jenen Geist der Naturgewalt. Jes. 57, 5—6. Süss ist der Schatten Hos. 4, 13. Es gilt noch in ganz anderer Tragweite, als er selbst es ahmte, Petrarca's Trauerlied: *Quante fiate sol pien di sospetto Per luoghi ombrosi e foschi mi son messo, Cercando col pensier l'alto diletto, Che morte ha tolto; ond'io la chiamo spesso.* — Wie die ältere Schrift von Nic. Panecius (*Diss. de Topheth valle Hinnom.* Viteb. 1694) die Stätte näher besprochen, so giebt die topographischen Bestimmungen Robinson, Reise II S. 38 ff., und mit Beziehung auf die sonst bei Jeremias damit verbundenen Localitäten Krafft, Topographie von Jerusalem S. 143 ff.

Baal als der genannt, dem die Opfer dort gefallen, derselbe Gott, dem nach 2, 8 Israels Volksführung sich anheimgegeben. Gegenüber dem Zion mögen diese במות התפת auf die Höhen zu gelegen haben, wohl eben die Altäre, auf welchen unter Achas und Manasseh die Opfer gebracht wurden. 2 Kön. 16, 3. 21, 6. 2 Chron. 28, 3. Freilich ist der Sprachgebrauch in Bezug auf במה ein vager, da es selbst für tragbare Heiligthümer Ez. 16, 16 Name war, und in Städten 2 Kön. 17, 9, wie in Thälern Jer. 32, 35, במות erwähnt werden, und selbst Bauten trugen 1 Kön. 13, 32. Aber dass auch die dort vollzogenen Culte die Höhen der Erde suchten, liegt in ihrer Natur selbst.

Es dienten diese Höhen, Söhne und Töchter dort im Feuer zu verbrennen. Achten wir auf שרף, wie es in der Vision Jes. 6, 2 ff. als Ausdruck der flammenden Gottesliebe sich findet, welche die Eigenheit der Person verzehrt, damit sie ganz aufgehe in den Preis des Heiligen, so werden wir auf den Grund geführt, der des Grauens Motiv für diese Opfer war. Die Kinder wurden verbrannt, damit das höchste Gut des Lebens nicht nur, sondern dessen wesentlicher Fortbestand in den Tod gegeben, vgl. Mikh. 6, 7. Bekanntlich hat in nicht eben glücklicher Weise Gesenius mit Hülfe des persischen تافتن von diesem Verbrennen aus selbst den Namen des Ortes תפת erklärt, während Andere ihn von תוף den zu Bespeienden genannt glauben.[1] Das Beides liegt der Sache so fern, wie dem Namen. Die Schauer vor der heiligen Gottesgewalt, der das Menschenleben sich verfallen weiss, drängten die Natur, im Opfer ihr ganzes Sein in den Tod zu legen, und zwar nicht, wie es das Rechte gewesen wäre, den Tod der Ichheit, sondern den der äusseren Substanz. Das Gefühl aber, dass darin ein Widerspruch, drängte, die Kinder der Liebe als stellvertretende Opfer zu schlachten, um so das Höchste zu geben, das eigene Leben ausser dem Ich.

Wenn nun Jehovah sagt, dass er diese Riten Israel nicht geboten habe, und dass nicht einmal der Gedanke daran ihm

---

[1] S. Böttcher, *De inferis* I, p. 80. 85.

im Herzen aufgestiegen (ולא עלתה על לבי[1]) sei, so ist das eine Meiosis von eindringlicher Kraft. Im Gegentheil hat er auf's Strengste sie verboten Lev. 18, 21. Deut. 12, 31. Freilich trat für die Ausleger das Opfer des Isaak solcher Erklärung hemmend in den Weg, doch bemerkte Jarchi mit Recht, dass auch dessen Tod Jehovah ja gar nicht gewollt habe. Wir können mehr sagen, indem gerade dieses Opfer den Sieg der wahrhaften Gotteshingebung über das Versuchliche einer äussern Schlachtung darlegt, wie der Aufsatz über die Opfer des alten Bundes in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. 1852 Nr. 33 näher ausgeführt. Die *gottlose* Verlassenheit des Menschenlebens drängte zu solchen Opfern, das in Gott ruhende Menschenherz konnte seine Hingabe nur im Geiste feiern.

Vs. 32—34. Darum kommt denn auch über diese götzendienerische Lust das Gericht. Die Formel הנה ימים באים zeichnet charakteristisch die Verkündungen der Zukunft Israels bei Jeremias, die messianischen Tage, 31, 31. Es ist da nicht mehr der Terminus אחרית הימים, weil Jeremias eben das Einbrechen dieses Endes schaute. Hier ist es das finstere Gegenbild für das erwartete Heil. War die Stätte der grössten Opfer jedem Gemüthe von heimlichen Schauern gezeichnet, in denen die Macht der Gottheit webte, so soll mit Schaudern die Natur auch ferner sie betreten. Aber der religiöse Schimmer wird davon gesunken sein. Schlachten und Würgen, das war's, was man für heiligen Gottesdienst hier vollzogen. Es wird auch ferner hier geschehen, aber dann — ohne jenen Schimmer. Das Verhängniss ereilt die Gottesstadt, das Thal *Ben Hinnom* wird Thal des *Würgens* heissen, und Tofet — Begräbnissstätte werden, weil sonst kein Raum für die Menge der Leichen. Das ist die äusserste Entheiligung einer geweihten Stätte, vgl. 1 Kön. 13, 2. Ez. 9, 7 ff.

---

[1] Der chaldäischen Deutung: das mir auch nicht gefällt, welche selbst den Wahn menschlicher Verdienstlichkeit ausschliessen würde, ist der Sprachgebrauch nicht günstig. Es ist vielmehr das jeden möglichen Gedanken überwuchernde Verderben, wie das Unglaubliche, selbst Gott Unglaubliche auch dort bei Sodom Gen. 18, 21 gezeichnet, dann aber freilich auch dies, dass er kein Interesse daran hat vgl. 3, 16.

Josias liess deshalb die Todtengebeine dort verbrennen 2 Kön. 23, 16, um sie für immer zu profaniren, und sie ward zum Schindanger. Die Gegenüberstellung der Namen lässt voraussetzen, dass in ihnen selbst ein gegensätzliches Element liegt, wie die Hervorhebung der Gräber in Tofet einen innern Gegensatz zwischen Beiden andeuten wird. Für תפת gewinnen wir Beides durch die Ableitung von יפה, da der Anmuth der lieblichen Waldstätte sowohl der Lärm der Würgerwuth, als die stille Oede des Leichenfeldes, widersteht, und die Determination התפת lässt auf ein nicht gerade vereinzelt dem Volksleben Gebotenes schliessen. Für גיא בן הנם hat schon Nikolaus de Lyra auf die Wurzel חנן hingewiesen, auf חֵן, so dass der Klang die Anmuth ausspricht, welche unter der Qual der Würgerpein ersterben soll, und Fürst Handwörterb. S. 333 stimmt dem zu. Wahrscheinlicher als die Herleitung von הון, so dass es gleich הינם reich, begütert sei, bleibt die Herleitung formal allerdings. Durch das הרגה wäre hier der Uebergang zu dem Wimmern von הנן geboten. Das יאמר will natürlich nicht sagen, dass die Stätten wirklich den Namen führen werden, und berechtigt deshalb, um das Fortbestehen jenes andern zu motiviren, nicht zu Wendungen, wie die von Seb. Schmidt: *quod nomen non sit usurpandum in sacro usu et in bonam partem, sed in malam, ut ipsum infernum et aeternam damnationem aut extremum temporale iudicium significet*, woran dann die Untersuchung sich reiht, von welchem Zeitpunkt die Stimme des Herrn hier spreche, und ob die Namensänderung nach der Rückkehr aus dem Exil wirklich geschehen. Das Grausige, das an dem Orte haftete, erhielt den Namen freilich im Munde des Volkes (Mth. 5, 22) als Schreckbild für alle Zeiten. Und dazu trug das hier ihm gedrohte Gericht gewiss wesentlich bei. Das Nennen mit dem andern Namen bezeichnet die geänderte Natur, er wird geworden sein zu dem, was der neue Name besagt. Vgl. Jes. 1, 26. Maldonat schwächt den Sinn, wenn er meint, der Ort werde dann seine *Berühmtheit* allein noch von der Niederlage haben. Woran einer sündigt, daran wird er auch gestraft. Weish. 11, 15 ff. vgl. 2 Kön. 25, 4. גיא ההרגה ist dem entsprechend,

wie Sakh. 11, 4ff. das dem Verderben erlegene Volk צאן ההרגה heisst, das der Weide des Gotteshirten übergeben wird, als erbarmungslos der Herr es den rächenden Gewalten des Verderbens blossstellt. So beschreibt das Lied des Assaf Ps. 79, 1—3 den Jammer, als die Fremden den heiligen Tempel verunreinigt, und Steinhaufen aus Jerusalem gemacht, und Blut vergossen um Jerusalem wie Wasser.[1] Auch da heisst es, Niemand war, der begrub. Das ist die Menge der Todten, welche keinen Raum findet in den sonst gewählten Todtengrüften, sondern, weil es an Gräbern fehlt, theils in Tofets jetzt durch die Riten voll grauenhafter Hehre heilige Räume den Duft der Verwesung und den unreinen Leichenmoder bringt, theils unbegraben liegen bleiben soll. Mit einem wehmüthigen Nachdruck spricht der Prophet das נבלת העם הזה, die Leichen *dieses* Volkes, das der Herr verstossen (Vs. 29. 6, 30), und das jetzt noch zu seinem Tempel kommt, in der Pracht seiner hehren Räume die Zuversicht zu finden gegen jedes drohende Wehe Vs. 10. Er sieht das weite Leichenfeld, wie in der Nacht des Jammers da die Todten liegen, und die Vögel unter dem Himmel und die Thiere der Erde darüber her sind, an ihnen sich zu nähren, rings tiefe ungestörte Stille, so dass nichts die Gierigen von ihrer Beute aufschreckt. Deut. 28, 26. Ein finsteres Bild, in dem die leichtsinnige Götzenlust der prophetischen Gegenwart sich spiegeln soll. Darum schliesst der Gedanke Vs. 34 mit dem Hinblick auf die jetzige Freude. Das Thal als die Stätte der Lust 2, 23. Jes. 22, 1—14, das anmuthige Tofet in Sonderheit legte es nahe, darauf zu blicken. Aus den Stätten, die voll Götzenlust Vs. 17 er sahe, ist jeder Freudenschein dann geschwunden, jeder Laut der Lust verstummt. Das ist die öffentliche Trauer auch Ez. 26, 13. Die Stimme des Bräutigams und der Braut sind Bilder der höchsten Lust und Wonne. Man hat nicht nöthig, an solemne Brautfeier gerade mit Sang und Klang zu denken, wo die Braut in das Haus

[1] Die Emphase des הרגה hebt Chrysostomus hervor: *Βούλεσθε φησὶ σφάζειν; ἐγὼ ποιήσω νόμῳ πολέμου τοῦτο· βέλτιον οὕτως ἀναιρεῖσθαι τοὺς υἱούς, ἢ χερσὶ πατρικαῖς.*

des Bräutigams festlich geleitet von jubelnden Schaaren, wie Rosenmüller, das alte und neue Morgenl. Th. IV. Nr. 1009 S. 272, sie schildert, sondern das Verstummen der bräutlichen Freude überhaupt will das Bild. Und warum diese Oede trauriger Stille? — Weil das Land als Trümmerstätte da liegt — verwüstet, ohne Schein des Lebens mehr. Die Bilder steigern ihre Intensivität an dem Grellen des Gegensatzes, in dem sie zu einander stehen, und gerade die schwellende Ueppigkeit der Vegetation um Tofet's blutige Götzenhöhen, veranlasst den trüben Klang, in dem der schliessliche Blick ausgeht — die dürre, öde Trümmerstätte. Man denkt hier unwillkürlich an das stumme Trauern, das in Bendemann's Gemälde den Propheten umgiebt.

B. Der Weihelosen Elend.

KAPITEL VIII.

Das ist dann die Zeit des höchsten Elends, wo die Götzen, deren Dienst das Volk jetzt nachhängt (7, 18), nur noch die vermorschten Todtenbeine ihrer Verehrer vor sich liegen haben, und der Tod den noch Uebrigen die süsseste Lust Vs. 1—3. Denn so verstockt in seiner Bosheit, so rettungslos anheimgegeben seines Herzens Lüsten ist das Volk Vs. 4—9, dass auch Jehovah seinem Untergang es überlassen muss, und ohne Aufschub kommt er über sie mit plötzlich unvorhergesehener Gewalt, der kein Entrinnen mehr, Vs. 10—17, und nur Wehklage noch über die Zerstörung bleibt dem Herzen der Heiligen Vs. 18—22.

1. Der Sünder Grab.

Vs. 1—3.

Auch die Gräber haben in den Tagen der Verwüstung nicht Ruhe Vs. 1, die Gebeine, die sie bergen, müssen zu Moder werden, wenn sie ausgebreitet da liegen vor den Himmelslichtern, die einst zum Abfall von Jehovah sie verführt, Vs. 2, und der Rest aus dem verderbten Geschlecht wird darnach sich sehnen, der Qual seines Lebens im Tode zu entgehen Vs. 3.

Vs. 1. Mit בעת ההיא nimmt die Rede das ימים באים 7, 32 wieder auf, die Tage, wo das Land in Trümmern der Verwüstung sank. Diese erhält hier eine weitere Entfaltung, sofern sie auch den Todten die Stätte ihrer Verwesung noch stört, nicht nur, *quum solum urbis, dirutis aedificiis, fodietur, aut etiam arabitur* vgl. Mikh. 3, 12, worin Coccejus die Umwandlung in die Wüste 7, 34 sah, sondern in directer Schändung der Gräber. Mit welchem Unrecht die Masorethen durch das Keri יוציאו den Anschluss von ויוציאו an בעת aufheben, zeigt die Vergleichung von Gen. 22, 4, ביום השלישי וישא וגו׳. Die Verbindung meint, dass in jener Zeit noch Anderes geschieht, dass dies nur *Eines* aus dem Vielen ist. Wer die sind, die der Gräber Ruhe stören, sagt das Wort freilich nicht, ob belagernde Feinde, ob gierige Diebe, ob Hass und Uebermuth. Wir bedürfen eines Aufschlusses darüber auch nicht. Es soll nur die Schmach und Schande gezeichnet werden, welche die Todten auch noch aus dem gottlosen Geschlecht trifft. Darum die Aufzählung aller Klassen von den Königen bis zu den Bürgern von Jerusalem, weil Alle sie in Frevel waren. So ist nach Bar. 2, 24—25 es wirklich geschehen. Die Sage weiss, dass nur Davids Grab, das noch Act. 2, 29 als bestehend von Petrus erwähnt wird, obwohl der Hohepriester Hyrkanus es geplündert nach Josephus Arch. XIII, 17 und eine Summe von dreitausend Talenten daraus entwendet hatte VII, 15, 3, davon ausgenommen.

Vs. 2. Und da hat man sie nun genommen und, statt sie dem mütterlichen Schosse der Erde zu lassen, aus dem sie geboren (vgl. Hi. 1, 21. Gen. 3, 19), vor den Gestirnen des Himmels ausgebreitet. Die den Gebeinen angethane Schändung gewinnt dem Seherblicke *ethische* Bedeutung. Nicht blos wie vom Zufall werden sie ausgeworfen aus den Grabeshöhlen, sie werden weithin mit Sorgfalt ausgebreitet, dass die Himmelslichter sie bescheinen. Wozu das? Das Wort des Herrn kann sich nicht erschöpfen in der Fülle von Bezeichnungen, die der Gerichteten Beziehung zu jenen Lichtern ausdrücken. Lieben, ihnen dienen, nachgehen, sie als Quellen des Heiles und der Rettung aufsuchen [דרש vgl. Jes. 8, 18—19. Hi.

5, 8, mit Vertrauen an sie sich wenden, vgl. דרשי ה׳ Ps. 9, 11. 119, 2, von Götzen auch 2 Chron. 25, 15. 20], anbetend vor ihnen sich neigen, das alles Auseinanderlegung von dem, was 7, 18 Opfer der Himmelskönigin hiess, und wahrlich nicht bestehen kann mit der Anbetung im Hause des Herrn 7, 2. Die Einzelnen sondert Cardinal Hugo, indem er sagt: *Dilexerunt mente, servierunt culturae mancipatione, ambulaverunt responsa ab eis quaerendo, eis obediendo et in eis confidendo, quaesierunt, de civitate in civitatem adinventiones novas idololatriae quaerendo, quasi industria ac sollicitudine, adoraverunt, quod solius dei est eis tribuendo.* Der Prophet urgirt vielmehr das alle diese einzelnen Erweisungen einigende Moment. Sie vergassen über dem strahlenden Lichtglanz von Sonne, Mond und dem Sternenheere (צבא השמים) den, der dieses Glanzes Licht ist, יהוה צבאות (7, 3. 21) Vs. 3 — eine Schmach, die Hiobs frommer Sinn 31, 26—28 verabscheut mit dem tiefsten Entsetzen seiner Seele. Jetzt, wo nur die Todtenbeine noch von ihrer Thorheit Zeugniss geben, sollen nun die sorgsam gesuchten Götter an ihnen ihre Gottheit bewähren. Doch nein — sie liegen, ohne dass Jemand wieder sie sammle. Klagt doch (16, 6 ff.) keine Liebe mehr um sie, wer sollte sie zusammenlesen, ihnen eine ehrenvolle Stätte zu bereiten? vgl. 2 Kön. 22, 20. Verachtet, verworfen liegen sie da — ein Loos, das nur den Frevlern gegen Jehovahs heilige Majestät sonst droht. Jes. 14, 18—20. Unbestattet bleiben sie. Reicht's noch nicht aus, dass auch Tofet zu Todtengrüften ward? Ist kein Raum mehr zu einem Grabe für sie? Und wenn er wäre, das Wehe der Vernichtung, das Alles trifft, würde das stille Grab ihnen versagen. Zu Moder vermorschen sie auf der weiten Fläche (על פני) des Gefildes. Es trägt sonst (האדמה) die Früchte des Segens. Statt der Saaten ist es mit den Todtengebeinen bedeckt. Es ist, als sollten sie es düngen zu Saaten neuen Lebens. Darum דמן als die äusserste Auflösung des Wesens Jes. 25, 10, geschlagen vom Zorn des Herrn vergehen sie also Jes. 5, 25.

Vs. 3. Ein trauriges Loos der Abgeschiedenen. Aber das Schicksal der Lebenden wird noch herber sein. Es sind

das Tage, wo unter den Qualen der Gerichte Gottes sie ausrufen werden: Berge fallet über uns, Hügel bedecket uns! — Aber der Tod fliehet sie Apok. 9, 6. Damit führt sich die Schilderung der drohenden Gerichte ein. Es liegt eine Emphase in dem einfachen Anschluss des ונבחר מות מחיים, und dennoch, trotz des jammervollen Geschickes, wird der Tod ein erwünschter Retter sein vom Jammer Sir. 30, 17. Hi. 3, 20. So schrecklich ist er nicht, wie dieses quälende Nagen. Und doch ist es nur noch der Rest (שארית) der in Bosheit versunkenen Menge (המשפחה als die zum Bunde berufene Nationalität), nicht der zum besseren Leben hindurchgedrungene Knecht Jehovah's, sondern jenes zehnte Theil, dem der Richterspruch Jehovah's bei Jes. 6, 13 noch bitteres Elend verheisset. Auch die Zerstreuung, welche das Gesetz bereits der Nichterfüllung der heiligen Bundessatzungen drohte, und die den Propheten stets das letzte Elend der Verworfenen war, liegt als eine vollendete schon vor (אשר הדחתים שם). Eine Nöthigung, das zweite הנשארים mit dem המקמות zu verbinden, so dass Jeremias andeute *paucissima loca ab hostibus relictum iri intacta, ad quae Iudae superstites e clade refugiant* (Roorda), obzwar die masculine Form nach 2 Sam. 17, 9. Richt. 19, 13. 2 Chron. 33, 19 nicht dagegen, sehen wir nicht. Wir geben es: An allen Orten die Uebrigen, wohin ich sie verstossen, so dass es Wiederaufnahme des שארית im vorangehenden Gliede. Und dies um deswillen, weil der Gedanke, dass von den Orten, wohin Israel verjagt, auch nur ein Rest übrig sein werde, der sonstigen Anschauung von der Zerstreuung in alle Lande widersteht. Nehmen wir's aber, wie wir sagten, so ist eben das allgemeinste Verderben Aller, wohin auch das Schicksal sie verschleudert hat, im Ausdruck befasst.

2. Ihrer Hände Werk.

Vs. 4—9.

Oder könnt' es ausbleiben, dies traurige Geschick? Nein, sonst erhebt sich, wer gefallen, von der Erde wieder, aber Israel will nimmer lassen von seinem tiefen Fall Vs. 4—5, und alle Sorgfalt kann nichts als Zeichen der Abtrün-

nigkeit in ihm finden, die haltungslos in's Verderben stürzt Vs. 6. Ohne Wandel folgt selbst die thierische Natur den Gesetzen ihrer Schöpfung Vs. 7. Israel aber — gräbt in seiner eingebildeten Weisheit sich selbst das Grab Vs. 8—9.

Vs. 4—5. Der Prophet soll im Weiteren das Wort ונבחר מות מחיים Vs. 3 motiviren, zeigen, was den Uebrigen Israels bevorsteht, und warum sie nur das treffen kann. Deshalb wird ואמרת sein: Und so [Luther: Darum] sprich denn zu ihnen.[1] — Der Sinn von Jehovah's Frage liegt auf der Hand. Es ist das Gesetz der Natur, dass Jeder, der fällt, wieder aufsteht, Spr. 24, 16, und, wer sich abgekehrt, wieder zukehren muss. Der Gegensatz von יקומו und יפלו legt es von selbst nahe, dass auch zwischen ישוב und ישוב ein Solcher sein muss. Dass wir das gegensätzliche Moment aber nicht von Aussen heranbringen dürfen, zeigt das אלי תשוב gegenüber dem אם תשוב 4, 1. Weder verschiedene Objecte, noch verschiedene Subjecte dürfen wir ohne Willkür ergänzen, Vs. 5 zeigt, dass der Gegensatz im Wenden selbst liegt, ab- und zuwenden. Und das Natürliche ist das, dass, wer gewahr wird, er kehre dem, was er suchet und suchen muss, den Rücken, sich umkehrt und andere Wege einschlägt, die zum Ziele führen. Sehr richtig dem Sinne nach Luther: Wo ist Jemand, so er irre geht, der nicht gerne wieder zurecht käme? Auf dieser Deutung ruht auch die Anwendung, welche Basilius in der Homilie gegen die Sabellianer von den Worten macht, dass der gefallene Sünder nicht der Verzweiflung anheim zu geben sei, sondern aufzurichten von der Liebe durch die Gewähr der Vergebung für die Reue. Andererseits konnte Chrysostomus daran die Mahnung lehnen, dass Niemand an seiner Rettung verzweifle, auch der nicht, der in die Tiefen der Sünde ganz versunken, Hom. 29 in Gen. und 69 in Matth., und in den Catenen des Nicetas lesen wir die Fassung des Wortes von ihm, wie der Herr spreche: *Οὐκ ἐγκαλῶ, ὅτι ἔπεσας· ἀλλ᾽ ὅτι μένῃς ἐπὶ τῷ πτώματι, τοῦτο με παροξύνει*, vgl.

[1] Petrus Galatinus bemerkt treffend (*De arc. ver. cath.* IX, 4), hier werde die Antwort gegeben auf des Propheten Klage Klgl. 5, 20, der Grund von Israels Zerstreuung bis in unsere Tage.

Ez. 18, 23.[1] Das ist das Natürliche. Warum ist es in Israel nicht also? Die Frage (מדוע), die höchste Staffel der Verwunderung, eine so von der Natur abweichende Erscheinung, dass ein Grund dafür gar nicht zu erfassen! Israel hat sich gewandt, aber, um nimmer umzuwenden, vgl. Deut. 31, 27. Eine Schwierigkeit bietet die Verbindung des femininen שובבה mit העם הזה um so weniger, weil dieses sogleich durch ירושלם näher bestimmt wird als des Volkes Krone. Natürlich darf man aber schon wegen הזה nicht daran denken, das Femininum aus dem Collectivbegriff zu erklären, sondern wie 7, 29. 2, 33 steht das Volk als moralische Person vor dem Redenden, und wie Richt. 18, 7 das יושבת, so ist auch hier שובבה substantivisch gefasst, ein reciprokes Pulal: eine Abtrünnige, und zur Erklärung schliesst משובה וגו' sich adverbialisch an. Die Schilderung von dem treulosen Weibe aus 2, 2 ff. wirkt auch hier noch nach. Israel wandte sich ja stets rückwärts 7, 24. Das meint מְשׁוּבָה נִצַּחַת. Dies Wort selbst scheint den alten Erklärern schwierig gewesen zu sein. Denn während die LXX es durch ἀναιδῆ, die Peschito durch ܡܚܣܡܬܐ, Hieronymus durch *contentiosa* gaben, ist die jüdische Tradition einstimmig in der Herleitung von נצח, wonach es fortdauernde Abtrünnigkeit wäre. Die Form ist dann eine participiale vom Nifal, also etwa eine fortwähren gemachte. Die alten Versionen scheinen auf dem chaldäischen Gebrauch von נצח für siegen zu beruhen, demnach די פֿיכטיגונג in ספר באר משה. Doch fordert der Gegensatz ja eben das Verharren im Abfall. Die Schlussworte sagen das ausdrücklich, sie weigern sich umzukehren. מאנו deutet auf einen Vorsatz des verhärteten Willens. Und diesen befassen die Worte: החזיקו בתרמית, sie greifen fest an ihren Trug, halten [*firmiter tenuerunt atque pertinaciter* Seb. Schmidt] als ein Gut ihn, das sie sich nicht wollen nehmen lassen. Unter תרמית möchte man am besten mit Brenz den Götzendienst verstehen, zumal da durch die Determination eine Bethätigung ihrer trügerischen Natur ge-

[1] Für die altkirchliche Praxis der Wiederaufnahme der Pönitenten diente der Ausspruch Const. Apost. II, 14 und bei Johannes Damascenus Parall. II, c. 87.

fordert scheint, deren die Rede schon gedachte. Weder erheuchelte Frömmigkeit oder Umkehr passt zu dem Schluss, noch wären falsche Vorspiegelungen von Propheten und Priestern, wie 6, 14, hier am Orte, wo es sich nur um Israels sittliches Thun handelt. Warum aber der Götzendienst Trug heisst, sehen wir aus 7, 10. 17 ff.

Vs. 6. Doch ist das Urtheil nicht vielleicht ungerecht? Dass Niemand es meine, sagt Jehovah, er habe sich gründlich davon überzeugt, sorgfältig beachtet, was Israel thue. Dem הקשבתי ואשמע entspricht als höchste Potenz והקשיב קשב רב קשב Jes. 21, 7 von dem spähenden Wächter. Hier sind es die Aeusserungen ihrer innern Stellung zum Herrn, die deshalb das Ohr vernimmt. Auch zu dem לא כן bietet wie 23, 10, so 48, 30 und Jes. 16, 6 eine Parallele. Es heisst, wie immer, nicht also, da כן auch sonst direct affirmirend Ex. 10, 29. Num. 27, 7. Was wäre es auch im Zusammenhang, wenn von Israel es hiesse, dass das nicht Rechte, also unrecht es rede? Schon Abarbanel deutet das כן als entsprechend der göttlichen Erwartung, dass sie umkehren würden, was aber Keiner gethan. Am natürlichsten sind לא כן ihre eigenen Worte der Weigerung vgl. מאנו Vs. 5. Denn das begründet das Weitere. Keiner ist, der Reue empfände über seine Bosheit, und von ihrer allen Segen ertödtenden Gewalt niedergeschlagen sich gefragt, wohin er gesunken. מה עשיתי ist das Selbstgericht, welches sonst in Gottes trauervoller Frage an das Menschenherz liegt מה עשית Gen. 4, 10, vgl. מה זאת עשית Gen. 3, 13, und worin dem Menschen die Schwere seiner Uebertretung gegenständlich wird. Darum bleibt ein Jeder bei seiner Sünde, er ist abgewandt (שב vgl. Vs. 4[1]) in seinem immer wiederholten Laufen, בִּמְרֻצוֹתָם. Das wird die Emphase des Pluralis sein, der unnütz von der Masorah in בִּמְרוּצָתָם umgesetzt wird. Freilich kommt Jeglichem sein Lauf zu, aber

[1] Der Nachdruck, der auf dem שוב in Vs. 4—6 überhaupt liegt, verbietet sowohl mit der *Vulg.* und Pagninus zu deuten: *Revertitur in cursum suum*, vgl. 2 Petr. 2, 15 ff., als mit Kuypers (*Diss. ad var. V. T. loca* in den *Diss. phil. Lugdun.* T. I. p. 575) an das arabische ساب zu appelliren, um das freie Einhertreten zu gewinnen, das dem Bild vom Rosse entspräche.

der rastlose Trieb, wie ihn 2, 23—25 schilderte, stets auf's Neue von Jehovah zu lassen, um den Götzen zu dienen, hat in dem wiederholten Laufen seinen Ausdruck. Das Suffixum giebt Seb. Schmidt gut durch *illis pridem usitatus et frequentatus cursus*. Und auch das Laufen selbst erklärt er treffend: *Vocatur vita Iudaeorum scelerata cursus in via propterea, quod magno cum ardore et studio indefesso sectati illam sint, ut homines esse solent studiosiores in malo.* Davon ausgehend, finden wir in dem Targum בִּרְעוּת נַפְשׁוֹן eine ganz richtige Deutung, die auch die Peschito aufnahm in ܒܨܒܝܢܗܘܢ. Diese Willkür, ohne Zucht des göttlichen Gesetzes sein Leben einzurichten, strafte ja Jehovah 7, 25 ff. 31. Auch das für die Vergleichung gewählte Bild wäre nicht dagegen, das Schlachtross, das vom Waffenlärme wild [*praeceps ruens* (Tremellius), *ferox* (Piscator)] und ungebändigt dahinstürzt, wie ein Strom, der seine Ufer durchbricht (שׁוֹטֵף vgl. Jes. 8, 8. 28, 2). Ist ein Solches [*cum impetu vadens Vulg.*] nicht aufzuhalten in seinem Laufe, wann der Kampf es umbrauset (בַּמִּלְחָמָה), so stürzt auch Israel abgewandt vom Herrn dahin (vgl. 7, 28), bis es zu Grunde geht. Das Bild hat für israelitische Hörer etwas Barbarisches, da diesen der Reiterkampf stets als Schrecken bringendes Gut der übermächtigen Sieger galt, vgl. Vs. 16.

Vs. 7. Schon die letzte Vergleichung hatte Israel an das Gebiet der unvernünftigen Kreatur hinangerückt. Doch es sinkt selbst noch darunter hinab. Denn die Thiere wissen und beobachten ihre Zeit, folgen also den ihrer Natur gegebenen Gesetzen, Israel weiss von solchem Gesetze seines Gottes nichts, hat seine Macht im Innern nicht erfahren (לא ידעו). Von einer Nachbildung von Jes. 1, 3 hier zu sprechen, scheint uns schon um deswillen verfehlt, weil die ganze Tendenz der Vergleichung dort eine andere ist. Als Beispiele aus der Thierwelt sind Solche gewählt, bei denen gerade dies Element des Gebundenseins an das Gesetz recht in's Auge springt, und sie werden durch גם eingeführt, um der Vergleichung aus dem eigentlich Unvergleichbaren zu dienen. Das Erste ist der Storch חסידה. Dass schon die Talmudisten איה לבנה und die *Vulg. milvus* dafür gegeben, darf seit

Bochart's Untersuchungen im Hieroz. II. L. 2. c. 28—29 als nichts bedeutend angesehen werden. Nicht als widerstünde dieser Vogel dem Zusammenhange. Denn wollten wir ihn als Zugvogel trotz des Plinius Nachricht *Hist. nat.* X, 10 nicht gelten lassen, so würde überhaupt das Innehalten von bestimmten Perioden zum Nesterbau, zum Brüten u. A. in's Auge zu fassen sein, und eigen bleibt es, wie Plinius meint, er habe das Steuern gelehrt, *in coelo monstrante natura, quid opus esset in profundo.* Es ist, als stellte auch er ihn zum Muster auf. Der Zusatz בשמים wird dem Storch gegeben, sicherlich nicht wegen der Höhe seines Nestes Ps. 104, 17, vgl. Deut. 1, 28, wie Kimchi meint, sondern weil ja alle Vögel dem Himmel zugeschrieben (vgl. 7, 33) werden, wegen seines Fluges. Als Zugvogel, dessen Gehen und Kommen dem hebräischen Bewusstsein vgl. Hi. 39, 26 überhaupt etwas Anziehendes und Geheimnissvolles hatte, erschien er eben in diesem Fluge nach seiner eigenthümlichen Natur. Darum heisst es auch von ihm ידעה מועדיה, er kennt seine bestimmten Zeiten, die ihm vom Schöpfer angewiesenen, sein Scheiden im Herbste, sein Kommen im Lenz. Dann sind drei andere Namen von Zugvögeln genannt. Zuerst תור die Turteltaube, die mit den Blumen zurückkommt in das Land Hohel. 2, 11—12. S. Bochart, P. II. L. 1. c. 9. Dann zwei weitere Namen, welche das eigenthümliche Loos haben, dass Beiden an beiden Stellen, wo sie zusammen vorkommen, ausser hier noch Jes. 38, 14, dieselben zwei Vogelarten von der traditionellen Deutung untergelegt werden. Zunächst סוס, das wohl nur um des Vs. 6 als Ross vorkommenden סוס willen in den occidentalischen Handschriften und vom Keri in סיס geändert ist, geben die LXX, Theod. und Vulg. durch Schwalbe, dagegen die Talmudisten durch Kranich, כורכיא s. Bochart P. II, 1. c. 10. Und dann עגור, welches von Bochart ebds. c. 11 für den Kranich gehalten wird, im ספר באר משה für den Kukuk, von Kimchi dagegen für die Schwalbe, deren kreisförmigen Flügen allerdings die Wurzel עגר ganz angemessen schiene. Allen Dreien gemeinsam ist das Prädicat, sie bewahren genau die Zeit ihrer Ankunft, halten sie inne, sofern sie zur rechten, für

ihr Bleiben geeigneten Zeit kommen. Die Form בֹּאָנָה wie Rut 1, 19 s. Ewald, Lehrb. §. 247, d. Und nun der Gegensatz von Israel ועמי לא ידעו את משפט ה׳, was kann er meinen? Das *Recht Jehovah's* ist die von ihm sanctionirte Lebensordnung, und die Weise, wie er richtet und nach seinem Gericht die Geschicke abwägt. Israel also hält nicht inne, wozu es der Herr geordnet hat. Das Wort des Heilands zu den Juden seiner Tage Luc. 19, 42: Wenn du es wüsstest, so würdest du auch bedenken zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dient. Aber nun ist es vor deinen Augen verborgen! — das Wort gilt auch in des Jeremias Tagen. Sie wissen des Himmels Gestalt zu beurtheilen, aber die Zeichen dieser ihrer Zeit wissen sie nicht, Mth. 16, 3.

Vs. 8—9. Und dass es ihnen gilt, zeigt die Thorheit der eingebildeten Weisheit, mit der sie sich brüsten. Sie mögen den Vorwurf und Tadel nicht, wissen sich stark in Gott. איכה auch hier nicht ohne den Laut der Klage, wie Klagel. 1, 1. Wie jammervoll ist die Verblendung, dass ihr noch sagen mögt, ihr seiet *weise!* Ja wären sie es, dann müssten das Recht Jehovah's sie kennen. Denn die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, meiden das Böse Verstand. Hi. 28, 28. Und von *dem* thuen sie das Gegentheil. Und doch wagen sie das Wort: Und das Gesetz Jehovah's ist mit uns, nach Zwingli: *in numerato habemus.* Meinen sie, dass es sie schützen werde als starke Waffe [Jonathan: וְעַל אוֹרַיְתָא דַיָי אֲנַחְנָא רְחִיצִין], oder dass es in ihnen festen Grund gewonnen und dauernd ihnen gelten bleibe? Beides wäre gleich verkehrt. Das Gesetz, wenn es nicht zum Blut des Lebens geworden, vermag nicht zu schützen vgl. 7, 21 ff. Und wie können sich rühmen, es zu halten, die Jehovah's Recht nicht anerkennen? „Der *Geist Gottes* macht lebendig, nicht der Weltverstand oder das Wissen der Schrift; das *Reich Gottes* bestehet nicht in Worten, sondern in Kraft.“ Heim und Hoffmann. Darum das niederschmetternde Wort: Fürwahr, zur Lüge hat's gemacht der Lügengriffel der Schreiber. Ein viel gedeutetes, und doch sehr einfaches Wort, das schon die *Vulg.* durch: *Vere mendacium operatus est stylus mendax scri-*

barum, giebt. לשקר ist dann nicht etwa nach aramäischem Sprachgebrauch vgl. Klgl. 4, 5 nächstes Object zu עשה (Rosenmüller), sondern תורה wird im Gedanken noch sein müssen, die Schreiber, als Deuter des Gesetzes und seiner Wahrheit Hüter, wandeln dasselbe durch ihre Lügenmittel selbst in Lüge um (J. D. Michaelis), wie die entsprechende Verbindung Gen. 2, 22. Num. 6, 11. Geschieht das, dann freilich erfährt Israel nichts vom Recht Jehovah's. Andere Ausleger dagegen schliessen sich an Kimchi an, dem לשקר gleich לחנם, vergeblich (1 Sam. 25, 21), ist. Vergebliches thun die Gesetzesschreiber, Unnützes, was nicht zur Weisheit des Lebens führt (L. de Dieu). *Ὁ κλῆρος τῶν γραμματέων, ὃν ἔλαχον ἐπὶ τὸ διδάσκειν, μάταιος γέγονε, διὰ τὸ ἀδικήν τινα σοφίαν ἐπιτηδεύειν καὶ παρεξηγεῖσθαι τὰ θεῖα νόμιμα* (Olympiodorus). In der Abtheilung der Worte variiren sie dann. Pagninus: *Vere, ecce in vanum adaptavit stylum suum scriptor, frustra scripserunt Scribae.* Tremellius: *ad falsitatem operatur stylus, falsitatem legis peritorum operatur.* Piscator: *fallaciter agit stylus scribarum.* Daran schliesst sich Seb. Schmidt: *mendacio operatus est, stylus mendacium scribarum est.* C. B. Michaelis findet in לשקר die Absicht, sich und Andere zu täuschen, um sich in Sicherheit einzuwiegen gegen die drohenden Gefahren. Den ספרים wird hier schon derselbe Einfluss auf das Volksleben vindicirt, den wir Esr. 7, 11. Neh. 8, 1. 4. 9. 2 Chron. 34, 13 historisch bezeugt finden, und der in den vorderasiatischen Städten überhaupt den die öffentlichen Verhandlungen und Gesetze Aufzeichnenden nach Deyling's Nachweisungen Obs. III, p. 383 f. zukommt. Darauf ruht das Ansehn der gesetzeskundigen Schriftgelehrten auch bei den späteren Juden, besonders seit dem Exil.[1] Doch ihre Macht ist gebrochen Vs. 9. Zu Schanden sind Weise geworden, Schaam bedeckt sie, weil die Thorheit ihrer Weisheit sie erkennen. Da חכמים ohne Determination ist, so kann es allgemeine Sentenz sein, deren Aufstellung das איכה Vs. 8 motivirt. Und dadurch wird ihre ganze Haltung gebrochen (חתו öfter neben הבשו

[1] S. Winer's Realw. II, S. 425 ff.

Jes. 20,5. 37,27). Bestürzt suchen sie nach festerem Grunde, und da werden sie in die Fesseln geschlagen (ילכדו), denen sie erliegen müssen. Das Wort Jehovah's haben sie verworfen, als sei es abhängig von ihrer Billigung und ihrer Aufnahme, und ist doch das Wort, an dem die Welten alle hangen, wessen Weisheit ist ihnen da? Das מה das Allgemeinste, so dass die Frage leugnet, dass sie überhaupt von irgend etwas das rechte Verständniss haben.

3. Ohne Flucht, ohne Rettung für sie.

Vs. 10—17.

Darum treffen sie die Gerichte, welche der allgemeinen Verderbniss nothwendige Folge sind Vs. 10—12. Sie sind nur noch ein erstorbener Baum auf den Fluren des Lebens Vs. 13. Fliehen sie auch zu ihren Schutzwehren, des Herrn Rache ereilt sie nicht weniger dort Vs. 14, keine Hoffnung, keine Rettung für sie Vs. 15. Denn seine Gerichte wollen ihr Verderben Vs. 16—17.

Vs. 10—12. Die Strafe kann nicht ausbleiben, und sie hebt ebenso die Rechte der menschlichen Natur auf, wie Israels Unbussfertigkeit die göttlichen Vs. 7. Das theuerste Eigenthum, ihre Weiber, giebt der Herr Andern zum Besitz, und die Aecker, von denen sie ihr Brod assen, Solchen, die sie besitzen werden (ליורשים), Andern nämlich, als die rechtmässig sie inne hatten, die also mit Gewalt sie nehmen. Und warum das? Der Prophet motivirt es mit Worten, die wir fast ganz gleich lautend[1] schon 6, 13—15 lasen. Die Absicht dabei kann nur die sein, in der wörtlichen Wiederholung der Gebrechen und ihrer Strafe die andauernde Abtrünnigkeit Vs. 5 zu verurtheilen, woraus sich uns leicht ergiebt, dass diese ganze Redegruppe die Absicht haben muss, die Erfolge

[1] Die Abweichungen beschränken sich auf die Weglassung der Suffixe in גדול und קטן und die Weglassung der Copula in מנביא Vs. 10, die zusammengezogene Schreibart וַיְרַפּוּ wie ותשנה 9, 17 und יהל Jes. 13, 20 für וַיְרַפְּאוּ Vs. 11, und das anknüpfende וְהִכָּלֵם für גַּם הַכְלִים Vs. 12. Die Zufälligkeit der Wiederaufnahme ist dadurch von selbst ausgeschlossen, und das Fehlen derselben bei den LXX beruht auf deren Willkür, wie die Ergänzung bei Theodotion und dem Syr. Hexapl. historisch bezeugt.

der prophetischen Thätigkeit, die Kap. 2—6 darstellte, aufzuweisen, nämlich ihre gänzliche Fruchtlosigkeit, der die endliche Verwerfung folgen musste.

Vs. 13. Wenn hier die Synagoge die Haftare beginnt für die Feier des am 9 Ab mit Trauerriten schon während des Exils und gleich nach demselben begangenen Tages der Zerstörung des Tempels 52, 12—13 vgl. Sakh. 7, 3 ff. (ת'לתשעה באב), die bis 9, 23 reicht, so ist damit einmal ein wohl zu beachtender Wink geboten zum Verständniss des Standpunktes im Tempelthor, von dem aus Jeremias diese Worte sprach, und dann für den nächsten Zusammenhang dies, dass das immer wiederholt dem immer wiederholten Abfall Israels vom Herrn gedrohte Gericht jetzt als hereinbrechend verkündigt werden soll. Sie allesammt will er vernichten, das ist der Gedanke, in dem dem Hifil von סוף aufhören (Jes. 66, 17) im Sinne des jähen (vgl. סופה für Sturm) Verderbens, der gänzlichen Vertilgung Zef. 1, 2—3, der verwandte Inf. אָסֹף hinzugefügt wird, als Gegensatz gegen das ungesammelt Liegen der Gebeine Vs. 2. Jehovah sammelt sie (Vs. 14), aber in diesem Zusammenlesen fegt er sie mit dem Sturmesbrausen seiner zürnenden Gewalt dahin in das Verderben, vgl. Gen. 30, 23. Eine ähnliche Verbindung ארוש ידושנו Jes. 28, 28, und das Bild des Sturmes für die Gerichte Jes. 21, 1. Weist schon hier der Wortlaut uns auf einen idealen Gehalt unter den natürlichen Bildern, so werden wir von vorn herein nicht daran denken wollen, die traubenlosen Reben und die Feigenbäume ohne Feigen und das welke Laub als Bezeichnung eines Aeusserlichen zu nehmen, sei es nun, dass sie die höchste Verwüstung des Landes andeuten wollten (Seb. Schmidt), oder die Zeit, wann die Verödung Israels eintreffen werde, die Winterzeit (Abarbanel); oder die Dauer der Belagerung über die Herbstzeit hinaus (Hieronymus). Ebenso weist der Anschluss des ואתן auf ein das Gericht Herbeiführendes hin, wozu auch das asyndetisch dem אסיפם sich anreihende אין ענב stimmt. Nun wollen wir nicht, wie Tremellius und Piscator, unter dem Feigenbaum und der Rebe gerade Jerusalem verstehen vgl. Hab. 3, 17., unter den Früchten die

guten Werke, die ihm fehlen, und namentlich nicht unter dem Laub die grünende Hoffnung auf deren Heil. Aber diese Deutung ruht doch auf dem richtigen Gefühl, dass eben Israel als ein Baum, der keine Frucht getragen, vor Jehovah's Augen steht, den deshalb Verderben trifft, vgl. Mikh. 7, 1. Die Sturmeswogen reissen die Früchtelosen fort, dass sie vergehen. Die Schlussworte ואתן להם יעברום sind dadurch dunkel, dass ihnen das Object beim ersten, das Subject beim zweiten Verbo zu fehlen scheint. Beide dürfen wir nicht beliebig ergänzen, wie dies im Bilde von Junius und Gaab — *nullam culturam a me admittent*, und mit Abstreifung des Bildes zuerst vom Targum עַל דִּיהֲבֵית לְהוֹן אוֹרָיְתִי מְסַיְּנֵי וַעֲבָרוּ עֲלָהּ geschehen und wohl in Aquila's und Theodotion's *καὶ ἔδωκα αὐτοῖς καὶ παρῆλθον* auch vorliegt, und dann von Jarchi und Piscator als Grund für die Strafe angesehen wird. Bleiben wir bei den Worten, so wäre aus den nicht vorhandenen Früchten auf das Geben derselben durch Jehovah zu schliessen. So Abarbanel: was ich gegeben an Früchten, ist längst dahin, und Luther: das soll ihnen genommen werden. Dem aber sind die Zeitformen nicht anzupassen und das עבר mit dem Suffixum, welches 23, 9 überschwemmen, überschütten ist. Darnach Venema, indem יעברום relativisch als Object gilt, *Et dabo illis qui transibunt eos, qui aquarum instar eos inundabunt*, und Seb. Schmidt: *ab hostibus omnes conculcando et prosternendo consumendos esse.* Doch fehlt da das geeignete Fundament für die Vergleichung. Haben wir aber kein Recht, dies Bild in das blosse *qui eos occupent, pervadant* (Schnurrer), *who shall overrun them* (Henderson), abzustumpfen, so werden wir geneigt sein, in der Correctur mehrerer Handschriften ועבדום auch nur das Streben zu sehen, diesen Sinn zu gewinnen, ich werde ihnen geben, welchen sie Knechte sein müssen, da eben zu dem vorangegangenen Bilde das nicht passt. Wir meinen deshalb allerdings die Früchte als Object ansehen zu müssen und das Laub, die jetzt ihnen fehlten. Die, sagt Jehovah, geb' ich ihnen, und in solcher Fülle, dass sie sie überwältigen, zu Boden niederdrücken also. Und das erinnert an 6, 9 und entspricht dem Bekenntniss der Gerichteten Vs. 14. Natür-

lich würde dann auch ein Bezug auf den herrlichen Tempel 7, 4 anzunehmen sein. So herrlich wird der Herr Israel machen, dass es in seiner Herrlichkeit erliegt. Ein verwandtes Bild wäre das von den Gemästeten der Erde. Ps. 73, 7. 17, 14. Dem vorliegenden vgl. 24, 8—9.

Vs. 14. Gegenüber der Drohung der Bedrohten Klage. An sich ist es für den Sinn gleichgültig, ob wir annehmen, der Prophet stelle sich in ihre Reihen, oder, er vernehme nur die Worte der Fliehenden. Denn das Bekenntniss der Sünde könnte auch jedem Andern von der Wucht der Schmerzenslast ausgepresst sein, wie dort bei Josef's Brüdern in Aegypten Gen. 42, 21—22. Aber nach Vs. 18 ff. erscheint doch der Prophet blos als Beobachter dieses Elends. Er hört wie die Stimme Gottes Vs. 13, so hier die Stimme der Flüchtigen, die Schutz suchen in ihren Festen, und vernichtet ihnen Vs. 15 jede Hoffnung auf Rettung, da das Verderben bereits andringt Vs. 16, welches des Herrn Rath, sie zu vernichten, sendet Vs. 17. Sie fragen sich also על מה אנחנו ישבים, entweder zu welchem Zweck, oder wie lange wollen wir so träg hier weilen, in Ruhe warten, bis das Geschick uns ereilt? Und nun wollen sie hin in die Städte, die ihnen eine sichere Feste bieten — wie 4, 5 die Gottesstimme ihnen gebieten liess. Aber was erwarten sie dort? Nichts anderes mehr als Untergang. Gerade eine Wendung, wie in des Herrn Wort Vs. 13 sie lag, nur eben nach der gegentheiligen Seite hin. וְנִדְּמָה שָּׁם, sagen sie, wir wollen dort stille gemacht sein, hinabgestossen in die tiefe Todesstille 48, 2. Die Form נִדְּמָה für נִדַּמָּה behält den voluntativen Sinn. Darum haben das Nifal von דמם Viele im Sinne des Kal genommen, vgl. Ewald, Lehrb. §. 193, c: wir wollen dort schweigend abwarten, was der Herr senden wird, *quietos nos contineamus*, wie Grotius sagt, und einerseits Luther erweitert das zu dem Harren auf Hülfe, andererseits Piscator zum Harren auf Ruhe und Sicherheit, nach der chald. Version und *Vulg.* Pagninus zu der stillen Ergebung in des Herrn Willen mit schweigendem Bekenntniss, dass die Strafe gerecht, und Sanctius zu der Trauer, die das Elend beklagt, Rabanus und Brenz zu der Verzweiflung,

die, wenn auch hoffnungslos, doch das Letzte noch wagt, woran ein Schein von Rettung haftet. Allein allen diesen Fassungen steht ja der passive Sinn des Nifal entgegen, der ausser 48, 2. 49, 26 so ergreifend von Moabs Verwüstung Jes. 15, 1 uns begegnet, so dass das zum Schweigen gebracht Werden die Stille der Zerstörung zeichnet. Da kann dann aber ihre Meinung unmöglich die sein, dass, wenn sie einmal sterben müssen, sie noch ein wenig Zeit zum Leben in den Festen suchen, da das im Ausdruck nicht liegt und in seiner Begründung durch כי וגו' auch nicht, sondern sie bieten alle ihre Kräfte auf, um durch menschliche Macht dem Verderben zu entgehen, und können sie's nicht, wenigstens nicht, ohne das Ihre gethan zu haben, zu verderben. Sie bekennen ja, Jehovah, ihr Gott, habe sie in's Verderben gestürzt (הדמנו), so dass dieses selbst ihnen wenigstens Zeugniss gegeben von seiner Gewalt über sie, der sie sonst nicht hörten Vs. 7. In Folge dessen tränkt er sie mit dem gallig bittern Todeskelch. מי ראש vgl. ענבי רוש Deut. 32, 32 als Ausdruck der verbitterten Lust, des schwersten Leidens Klgl. 3, 5, ist entweder der Saft selbst, oder ein aus bitteren und betäubenden Giftpflanzen gemachter Trank, mit dem Jehovah den Taumelkelch füllt, der die Völker in's Verderben stürzt 25, 15—19. Jes. 51, 17. Welche Pflanze ראש sei, ist wie bei Weitem das meiste Physische von den Lexicographen noch immer nicht gründlich festgestellt. Man hielt es lange für Schierling, J. D. Michaelis Suppl. S. 2220 dagegen für Traspe (*Lolium temulentum*), Gesenius nach der Kopfform für den Mohn. Der Mohnsaft würde dann auf ein opiumartiges Gift uns führen. Der allgemeine Sinn steht fest, es ist bitter galligen Tod bringendes Gift. Ghislerius vermuthet Beziehung auf die bitteren Wasser des Eiferopfers Num. 5, 14 ff. vgl. 3, 1, so dass die bittere Galle (Deut. 29, 18. Act. 8, 22) den Ehebruch an den Tag legte. Das Bekenntniss der Sünde wäre wohl nicht im Geiste des Jeremias hier, wenn es sagen wollte: *Nam nimium peccavimus Domino et plus quam ut nobis remittatur* (Seb. Schmidt), also der Verzweiflung Stimme wäre. Vielmehr unterscheidet sich's ja von Kain's Wort Gen. 4, 13, und trifft

eben nur darin mit ihm zusammen, dass, wenn die That der Sünde begangen im Rausche der Lust des verfinsterten Herzens, wenn dann der kalte Hauch des Todes die Natur ergreift, der mit ihr in sie gepflanzt war, der Mensch klar in sein Verderben blickt und dessen Grund in der Tiefe seines verdorbenen Wesens anerkennen muss. Das Kommen Israels zu seinem Heiligthum 7, 10 ist Folge dieser Anerkenntniss, wahre Busse und Heiligung folgt ihr nicht nothwendig immer.

Vs. 15. Auch hier nicht. Alles Hoffen auf Heil vergeblich 14, 19. Mag man קַוֵּה als richtendes Gotteswort, oder, wie die alten Versionen, als verzweifelnden Ausruf Israels fassen, es bleibt jedenfalls Imperativ, und im letztern Falle würde dieser mit Vatablus conditional zu nehmen sein und demnach nicht sagen, *quid hactenus factum experti sint* (Seb. Schmidt), sondern was als Folge ihrer Versündigung sie nun erfahren vgl. Jes. 59, 9—11. Dann aber müssen wir die Worte im Munde des Propheten als Ironie des Gotteswortes über ihr Zuflucht Suchen in den Festen für geeigneter halten. Ganz wie Jes. 59, 11 Recht und Heil sich gegenüberstehen, so hier Friede und Gut. Jener quillt aus der Erfahrung des Guten, ist dessen Wirkung in der Menschenbrust. Fehlt der Grund, so muss auch die Folge ihnen fehlen. Heilung, ja deren bedurfte das Elend der Zeit so sehr, und sie selbst hatten sie sich so leicht gemacht Vs. 11. Nun, und zur Zeit, wo sie vollendet schien (לעת מרפה), da dringt niederwerfender Schrecken heran! Das zweite Glied ist dem ersten so wenig conform, dass wir keinen Grund sehen, warum לעת auch von קוה abhangen sollte, zumal da das Harren auf die *Zeit* der Rettung denen, die doch zuerst nach Rettung überhaupt verlangen müssen, verfrüht schiene. Für diese Zeit, wann sie kommen soll, da (והנה) siehe — Schrecken. Die Masorethen bemerken für מרפה die Form ה׳ במקום א׳, und 14, 19 ist מרפא geschrieben. Da wir auch Vs. 11 וירפו lesen, sollte, was das Targum substituirt, das *Nachlassen* der Sünden nach רפה wirklich durch die Schreibart als den Gedanken mitbestimmend angedeutet sein? Es ist eine feine Bemerkung von Seb. Schmidt: *Videtur hac voce uti, quod loqueretur de malo*

impendente adhuc, nondum praeterito. Nam futura et impendentia terrent. Es ist der Zustand vor dem Anbrechen der blutigen Schauer des Gerichts, wo sie aus der Ferne drohend noch zu zerstörenden Ungewittern in finstere Wolken sich zusammen thürmen.

Vs. 16—17. Der Schrecken wird dann ausgemalt, seine Natur klar zu machen. Von *Dan* her *Kriegeslärm*. Warum von Dan gerade? Wäre es so einfach, daraus, dass Nebukadnezar nach Unterwerfung Phöniziens von Dan aus, als der nördlichsten Stadt Israels Richt. 18, 28—29, in das Land fiel, mit Hieronymus zu schliessen, dem Propheten müsste dieser historisch wirkliche Einfall hier den Ausblick auf Dan eröffnet haben, so wäre es auffallend, dass Jonathan מן durch „wegen" giebt und an den danitischen Kälberdienst denkt, und ebenso wäre es unbegreiflich, wie die ältere Kirche[1] darauf verfallen, nach unserer Stelle die Lehre auszubilden, dass der Antichrist aus dem Stamme Dan kommen werde. Das eigentliche Dunkel, das über den Worten liegt, steigert sich dadurch, dass die Beziehung des Suffixes in סוסיו und אביריו nicht klar, da man, wenn etwa Piscator an den König von Babel denken wollte, mit gleichem Recht, wie Seb. Schmidt aus Vs. 10. 13 ein feindliches Heer dazu ergänzt, fragen muss, worauf hin das geschehe. Irren wir nicht, so malt sich in diesem absichtlichen Dunkel der Rede die Grösse des Schreckens, des drohenden Vs. 15, und das andere Bild Vs. 17 umschreibt auch nur die finstere Verderbensmacht. Da aber in ויבואו ויאכלו die Einheit zur vielgestaltigen Mehrheit sich auflöst, so steht allerdings der Schrecken des feindlichen Angriffs vor des Propheten Seele, der ihm schon in seiner Berufungsvision 1, 15 gezeigt war, und der von da ab alle

---

[1] Zuerst wohl Hippolytus Martyr in dem Buch *De Consummatione mundi* c. 5. unter den Werken des Justinus Martyr. Dann auch bei Irenäus *adv. haer.* V, 30: *Scr. non solum subitaneum Antichristi adventum, sed et tribum, ex qua veniet, manifestavit. Et propter hoc non adnumeratur tribus Dan in Apocalypsi* (7, 6) *cum his, quae salvantur.* Der Kälberdienst hatte dem Stamme an und für sich ein verachtetes Leben gegeben, wie Jonathan zu Deut. 25, 18 bezeugt.

seine Reden durchklingt. Daher versteht sich dann auch die Erwähnung von Dan als der Stadt des Nordens, da dieser eben seine Schaaren gegen Israel entsendet. Das Schreckhafte im Bilde des Feindes bieten seine *Rosse*, da in ihnen seine Hauptmacht gegen Israel sich entfaltet, und die wilde Wuth der Kampfeslust am lautesten darstellt. Das prächtige Bild des Schlachtrosses Hi. 39, 19—25 beruht auf dieser Anschauung, und die Kriegswagen auf den Reliefs von Nineveh sind so gewaltsam treu wiedergegeben, dass sie uns mitten in das lärmende Schlachtengetose hineinführen. Darum steigert sich נחרה noch in מצהלות, סוסיו in אביריו. נחרה ist das schnaubende Athmen durch die Nüstern bei dem wilden Rosse (*Vulg. fremitus*), von dem der Sänger Hi. 39, 20 sagt הוד נחרו אימה. Mehr ist es, wenn es laut aufwiehert (צהל) — Hi. 39, 25 heisst das בדי שפר יאמר האח —, da stürzt es sich in den Kampf selbst. Stark heissen die Rosse 47, 2—3. 50, 11. Richt. 5, 22, weil ihr stolzes Auftreten Ausdruck der markigen Kraft des Vollbluts ist. Mit der *Vulg.* die Krieger darunter zu verstehen, verbietet מצהלות, das trotz 5, 8 unmittelbar mit סוס verknüpft nur das Wiehern im eigentlichen Sinne bedeuten kann. Das ganze Land erbebt unter der lärmenden Gewalt. Auch dies ein stark gefärbtes Bild, dessen ethische Absicht Chrysostomus besonders markirt: *Ἐν ταῖς τιμωρίαις ὁ θεὸς ἀεὶ μείζονα τῆς κολάσεως τὴν ὄψιν δείκνυσιν· ἐκ προοιμίων αὐτὴν φοβερὰν εἶναι ποιεῖ, ἵνα τοῦτο γένηται διόρθωσις. ἐπαίρει τοῖς λόγοις, ἐπαίρει τοῖς ἔργοις, καὶ τὰ προοίμια δείκνυσι χαλεπὰ, ἵνα φοβηθέντες καὶ σωφρονισθέντες μηκέτι εἰς πεῖραν ἔλθωσι τῶν δεινῶν.* Schrecken drohend bricht die Gewalt der Gerichte ein. Und die von ihr herbei getragenen Schaaren kommen dann und zehren Land und seine Fülle auf. ארץ steht das zweite Mal ohne Determination im Sinne: Alles, was das Land ausmacht. Daran schliesst sich ומלואה, was seine Weiten erfüllt mit Sein und Wesen. Und dass nicht blos ein allgemeines Gericht über des Volkes Bestand im Grossen und Ganzen, dass jeder Einzelne davon betroffen werde, das sagt der Zusatz עיר וישבי בה, so dass das Verderben sich in jede Stadt, in jedes Haus eindrängt. Ein

schweres, ein grausiges Gericht. Denn (כי) Jehovah sendet die schrecklichsten Gewalten über die, welche jetzt seines Propheten Stimme hören (בכם) Vs. 17. Er heisst die Boten seiner Rache נחשים צפענים. Wie Pellicanus darauf kam, darunter Bogenschützen zu verstehen, das zeigt uns das altdeutsche Bild der Schlachtennatter für den Pfeil. Die giftige Schlange, die Basilisken geben dem Feindesangriff die Heimlichkeit, welche durch Listen niederstreckt. Ganz zufällig wird es wohl nicht sein, dass im Segen Jakobs gerade von Dan gesagt ist Gen. 49, 17: Eine Schlange sei Dan am Wege, eine Otter an dem Pfad, er, der die Fersen sticht des Rosses, dass hinter sich sein Reiter stürzt. Und da fügt Jakob Vs. 18 die Worte an: Auf deine Hülfe harre ich, Jehovah! Als Bild der Israel richtenden Mächte zugleich mit dem Malzeichen der Todesmacht in ihrer Unreinheit Lev. 11, 10. 41 f. finden wir sie sonst Ps. 91, 13. Deut. 32, 33. Ihre Natur beschreibt Bochart Hieroz. II, 3. c. 9., und in Arabien noch jetzt gefahrdrohend den Cerasten Tischendorf, Reise I, S. 262. Durch den Zusatz אשר אין להם לחש, die durch Zaubermittel nicht gezähmt und unschädlich gemacht sind Ps. 58, 5, wird ihre tödtliche Wuth noch greller markirt. Man nehme den Zug aber nicht aus dem Bilde mit hinüber in das Bedeutete wie Theodoret, dem die Schlangen direct die Feinde darstellen: *ταῖς ἡμετέραις οὐκ εἴκουσι παρακλήσεσιν.* Die *giftigste* Schlangennatur als solche dient nicht sowohl die Grausamkeit (Sanctius), *τὸ πικρὸν καὶ θηριῶδες τ. πολ.* (Victor), als die unwiderstehliche Uebermacht und Gewalt des Gegners (Brenz) zu malen, zu der die finstere Glut des *Neides* sich gesellen mag, deren Macht Joh. Cassianus *Collat.* XVIII c. 17 hier durchführt, wie des Teufels Neid nach Weish. 2, 24 den Tod gebracht über das Leben der Erde. Diese dient in der Hand des Herrn zum Werkzeug seiner Rache, wie dort während des Wüstenzugs Num. 21, 5—6 Israel durch sie gequält ward, und als Gegenbild steht der messianische Aeon da als Sieg auch über sie Jes. 11, 8. Und diese Qual befasst das kurze, aber eindringlich selbst dem Klange nach harte Wort ונשכו אתכם, und die stechen euch — wir sehen die Verwundeten

liegen, wie sie von dem Gift des Todes schon durchrieselt ringen mit der unsäglichen Pein ihrer ermattenden Natur. Denn in der Schlange waltet des Satans Macht, der sie geboren, wie mit beredten Zügen das Augustinus *De Genes. ad lit.* II c. 28 ausführte. Wen spräche es nicht markdurchdringend selbst aus Plinius Beschreibung des Basilisken VIII, 21 zum Herzen: *Sibilo omnes fugat serpentes, nec flexu multiplici ut reliquae corpus impellit, sed celsus et rectus a medio incedens. Necat frutices, non contactos modo, verum et afflatos, exurit herbas, rumpit saxa.* Und wenn Solinus nicht übertreibt, da er c. 30 sagt, *ipsas etiam corrumpit auras, ita ut in aëra nulla alitum impune transvolet infectum spiritu pestilenti,* so geht uns die Ahnung von der Todesgewalt der verführenden Schlange im Garten Edens Gen. 3, 1 nur um so klarer auf. *Ihr* Gift nagt hier an Israels Leben. Die Höhe dieser Pein steigert sich durch den Gegensatz des eben so markigen נאם ה, als sollte alles Gift, das in den wunden Seelen glüht, seinen Stachel saugen aus dem Rathe dessen, der, so er gebeut, so steht es da, und alles Wesen trägt in seines Wesens Urgrund.

4. Voll herzbrechenden Wehes.

Vs. 18—23.

Das Wehe ist herzzerreissend Vs. 18. Israel verbannt aus Zions Heiligthum, ohne Hülfe Vs. 19—20, und des Propheten Herz muss brechen über den Jammer, dem keine Heilung werden kann Vs. 21—23.

Vs. 18. Eine dreifache Wendung ist für die Worte מבליגיתי עלי יגון möglich, je nachdem Jehovah, der Prophet, oder das Volk redend gedacht wird. Das Erste ist Luther's Meinung, wenn er überträgt: Da will ich mich meiner Mühe und meines Herzeleides [עלי לבי דוי] ergötzen. Da בת עמי Vs. 19. 22 in Jehovahs Munde gleichfalls angemessen, und er in dem הכעסוני gewiss Object ist, so wäre das möglich, weil selbst יגון von dem Gott bereiteten Schmerze verständlich vgl. Jes. 43, 24, wenn Vs. 21 nicht doch der Prophet redete, und לבי דוי nicht von einem Siechthum zu gelten schiene Jes. 1, 5, das *Jehovah* fremd sein muss als Solchem.

Zwar meint L. de Ayllon et Quadros, die Schmerzen Israels ängstigen Gott selbst, *quia etiam illud flagellum, quo nos iustissime deus punit, potius deum ipsum, quam nos vulnerat, et ultra id, quod doleri potest, dolore afficit.* Aber hier steht doch der Herr als Richter dem Volke gegenüber, der die Wage der Gerechtigkeit hält, und deren Entscheidung ist von keinen Gefühlsregungen bedingt. Nimmt man deshalb den Propheten als redend, so spricht *er* ungleich natürlicher aus dem tiefsten Mitgefühl mit dem Elend der Seinen, vgl. Vs. 23. Es übermannt ihn das Wehe, sein Herz zerfliesst vor der Qual, denn sie trifft auch *sein* Leben selbst. Das ist die Mühe und Noth, an der seine Natur sich abarbeitet, יגון, nicht in ihm wurzelnd, sondern seines Volkes Eigenthum, das aber sein Inneres bewegt, bis er nach Trost und Erquickung schreit, und — sie vergeblich sucht. מבליגיתי ist dann Ausruf des sehnenden Verlangens nach dem hell, wie das Morgenroth aus finsterer Nacht (بلج) aufleuchtet, die Nacht des Elends überstrahlenden Frieden der Seele Hi. 9, 27. 10, 20 ff., nach dem Gefühl der tröstenden Erquickung Ps. 39, 14, die die Leuchte des Lebens wieder flammen (מבליג) lässt über ihm (מבליגיתי) Hi. 29, 3.[1] Doch was mag es sein, das ihm Erquickung bieten kann? *Trost* vor Allem in dem Schmerze (Jarchi) — er sucht ihn vergeblich. Dass des Herrn Gericht gerecht Vs. 19, weil unsäglich Israels Verschuldung 9, 1 (Seb. Schmidt), das kann ihn schwerlich heiterer machen bei seinem Wehe, ja, es machte es ihm galliger nur. Seine eigene Seele (L. de Dieu) vgl. Ps. 16, 2. bot wohl am wenigsten Halt. Oder spricht er, wie nach Andeutung des Chaldäers Schultens *Op. min.* S. 383 ausführt nach بلج und ابلج, zu Jerusalem als der sonst nur fröhlich lachenden und den Ernst seiner Verkündung mit Hohn verspottenden, die jetzt aber, im Schmerz des Vergehens und in Wuth der jammervollen Zertrümmerung darüber

[1] Die Trennung mancher Codices in מבלי גיתי, vielleicht von גהה Hos. 5, 13 veranlasst, wirkt wohl in der Uebertragung der Peschito nach, obwohl der Ausdruck: „ich bin verzehrt von meinem Schmerz“ auch Deutung sein kann und jedenfalls gut deutet.

lacht, und klagend darob das עלי לבי דוי ruft? Oder milder als das, welche seine Thränen bannen wollen und ihn heiter machen, wie *Orig. hebr.* I c. 1 S. 19 ff. nach بلج [V] gedeutet? Aber das hat weder im Zusammenhange Halt, noch in des Propheten vom Wehe seiner Verkündung aufgelösten Sprache. Das Dritte endlich ist die Weise, wie Grotius und Sanctius das jüdische Volk unter den Schlag auf Schlag kommenden Leiden hier klagend meinen, weil keine Ruhe ihm vgl. Hi. 3, 26. Aber da הנה Vs. 19 sogleich des Propheten Wort, so werden wir den Ausruf nur in seinem Munde verstehen können, und deshalb ihn dahin fassen: Ach was kann mir lichte Erquickung bieten in diesem finstern Schmerz? — Wahr ist's, dass das nur Gott könnte. Aber darum dürfen wir doch nicht glauben, dass Gott hier geradezu angerufen sei als der, der den Seher erquicke, Ps. 39, 14. Am. 5, 9. Das Herz, das in Ohnmacht vergeht (דוי), weiss er *über* seinem eigentlichen Wesen noch (Ps. 42, 5—7. Hos. 11, 8.) — ein tief bedeutsamer Zug hebräischer Lebensanschauung, sofern aller Wechsel der Gefühle über den eigentlichen Kern der Persönlichkeit nur hingeht, das Herz mit zum Staube der Erde gehört, dem der Geist Gottes eingehaucht, dass der Mensch lebe.[1]

Vs. 19—20. Der Grund seines Schmerzes, der sich nicht trösten lassen will. — „Die Art der rechten Liebe, auch über die Schuldigen zu trauern, während die Gottlosen sich freuen, wenn ein Gerechter leidet." Heim und Hoffmann. — Er meint das Hülfegeschrei derer, die der Herr verstossen hat von seinem Angesicht. בת עמי kann nicht Zion und Jerusalem (Hieronymus) nur sein, es ist das ganze in der Gefangenschaft seufzende Geschlecht (Jonathan) 6, 26, das in Zion seiner irdischen Hoffnungen Mittelpunkt hatte. Der Hülferuf gestaltet sich zur Frage, wie Ps. 22, 2. Ist Jehovah nicht in Zion

---

[1] Wir sind so glücklich, für diesen und ähnliche Züge biblisch psychologischer Betrachtung jetzt auf die von Delitzsch's Meisterhand entworfenen Erörterungen darüber hinweisen zu dürfen, System der bibl. Psychologie. S. 114 ff. (die Persönlichkeit und das Ich).

oder ihr König nicht in ihr? Stand doch der Tempel vor der Hörer Augen 7, 4, wie der Redende in seinen goldgeschmückten Hallen, das feste dauernde Zeugniss der beglückenden Gottesnähe in seinem Volk. Den Gedanken der Gegenwart sieht der Seher sie hinaustragen in das kommende Elend. Jedenfalls ist kein Anlass, an mit Joachas 2 Kön. 23, 32 f. nach Aegypten Abgeführte zu denken (Dahler). Sie sind in der Verbannung, die Elenden. Dem מרחקים genügen wir gewiss nicht, wenn wir mit Maldonat erklären, *metu eorum, qui venient de terra longingua,* oder mit Card. Hugo, *quia materia, sive occasio clamoris, vel causa fletus eius fuerunt Chaldaei.* Die Klagenden selbst sind der Nähe des Herrn und seines Segens entrückt. Dort, in der weiten *Ferne,* wohin dann das Gericht aus der Nähe ihres Gottes sie verschlagen [vgl. מרחק (Ps. 22, 12. 73, 27) 2, 5], von woher er den Ton der Klage vernimmt, da nimmt sie es Wunder, dass Jehovah's Thron auf Zions Höhen ihnen keinen Schirm geboten, dass er als der König des Volkes sein Scepter nicht geschwungen, dass die Nationen der Erde, die Israel jetzt bedrängen, vor ihm nicht zerschmettert liegen. Ps. 2, 6 ff. 110, 2. 5. Hoffnung auf einen *menschlichen* König hatte Israel in den Tagen des Verfalls seines Königthums nicht mehr, und hätte es nach den mächtigen Fürsten der Weltreiche ausgeschaut, der ganze Zusammenhang bot hier davon keine Spur, und die Antwort Jehovah's auf ihre Frage spricht nur von ihm. Dass Jerusalem *Jehovah's Thron* wieder wird, ist Israels Hoffnung auf Heil 3, 17. Statt des lauten Nein, antwortet der Frage er in einer andern Frage an das Volk. Warum hat es ihn erbittert gegen sein Treiben vgl. 7, 18—19, als es Götzenbilder und nichtige Wesen aus der Fremde (הבלי נכר) statt seiner zum Herrscher setzte auf Zions Thron, als könnten sie Segen bieten, wie er? Beide Seiten des Verdammlichen hebt der Ausdruck hervor, die innere Leerheit (הבל), das Substanzlose dieser ihrer gemachten Götter (פסליהם), und das Fremdländische (נכר). Jenes versagt ihnen die Hülfe *der Eitelen* selbst 2, 27—28. 13, dieses hindert Jehovah's helfende Macht, 2, 33. Im dramatischen Wechsel tritt dann wieder Israel Vs. 20

redend ein. Das Unheil kam. Aber sollte Jehovah's gnädige Hand ihm nicht wieder Einhalt thun, dass es bald, bald vorübergehe? O unheilvolle Täuschung! Die Zeit vergeht, ein Tag nach dem andern, und keine Hülfe kommt vom Herrn. Wenn Aerndte und Lese zum Bilde dieser abgewarteten Zeit gewählt sind, so erklärt sich das sehr natürlich aus deren Bedeutung an und für sich. Ist es doch die Zeit, da die *Frucht* der Saaten gesammelt wird, also alle vorbereitenden Stadien durchgekämpft, so dass jetzt nun unzweideutig offen zu schauen, wohin jene dunklen Geschicke haben führen sollen, was ihr Ertrag für das Gottesvolk. Ist denn Israel die Saat seiner Leiden nicht zur Aerndte der Rettung geworden? Alles, was zur Aerndte zählt (קציר und קיץ ohne Artikel), ist vorüber, und sie kam nicht. Das Bild, wohl sprüchwörtlich (Schnurrer)[1] für den Sinn: *Praeteriit nobis omnis spes, tanquam aestate exacta et colligendorum fructuum tempore*, wie Isid. Clarius ihn bestimmt, mochte einerseits von Zeiten der Hungersnoth her mit einem sonderlichen Stachel wirksam sich ergeben, wo man mit Ungeduld der neues Leben spendenden Früchte harrte (Schmieder), andererseits dadurch, dass die Aerndte gewöhnlich die Zeit der Freude und Lust war (Kimchi). Jes. 16, 9. Die lange *Dauer* der Gefangenschaft mit ihrer Qual (Theodoret) wird demnach nicht dadurch, dass ein Sommer nach dem andern, und ein Herbst nach dem andern (Abarbanel) hingeht, geschildert, noch weniger wird aus dem Zeitpunkt des Sprechenden her an das Abwarten der Jahreszeit zu denken sein, wo die Aegypter, auf deren Hülfe man hoffte, mit ihrer Ackerarbeit nicht mehr beschäftigt wären (Jarchi), wofür denn das zehnte Jahr des Zedekias J. D. Michaelis genau zu berechnen wusste, der Jahreszeit,[2] die nun gekommen und doch die erwartete Hülfe nicht

[1] Darum konnte Bonaventura (*Opusc. Tom.* I, *Dict. sal.* Tit. 10 c. 1) seinen Gehalt noch weiter hinausrücken, indem er den Verdammten in der Hölle es zutheilt. Dem liegt dann Olympiodor's Fassung zu Grunde: *ἐν εὐδίας φησὶ καιρῷ, ὅτε καιρὸς ἦν τῆς μετανοίας, οὐ μετενοήσαμεν.*

[2] Die jüdische Auslegung weiss das in ihrer Weise gar bunt auszumalen. So heisst es im ספר באר משה zu der Stelle: עו קיטע קיבר וקרין דער שכיע פירט דך

gebracht, da das alles Dinge in die Worte trägt, von denen keine Spur in ihnen selbst liegt, so wenig wie von einem Blick auf die am 9 Tammuz 39, 2 geschehene Verbrennung der Stadt (C. B. Michaelis). Wir finden die proverbielle Ausdrucksweise ganz in Harmonie mit dem zermalmenden Worte Vs. 13. Die Frucht, welche Jehovah dort verheissen, giebt er. Aber Rettung ist sie nicht.

Vs. 21—23. Die gänzliche Verlassenheit der Hülflosen ergreift das sein Fleisch und sein Blut liebende Herz des Propheten mit dem tiefsten Schmerze. Mit markdurchrieselnder Schärfe schildert er seine Gewalt. „Ein unüberwindlicher Schmerz für einen Lehrer, wenn er daran denkt, dass er noch Seelen zurück hat, denen nicht zu helfen. So Samuel über Saul 1 Sam. 15, 35, David über Absalom 2 Sam. 18, 33.“ Zinzendorf. Vor ihm liegt sie offen, die klaffende, unheilbare Wunde des Elends, an deren Qualen Israel hinstirbt (Jes. 1, 6 ff.). Aber die Liebe macht sie zu seiner *eigenen*, er fühlt sie mit, und während die Geschlagenen selbst so leichtfertig ihrer Heilung entgegensehen Vs. 11, bricht er zusammen unter ihrer Schmerzenswucht, er hat sein Wesen müssen brechen lassen von ihr (השברתי), und hüllt sich nun in das Dunkel seiner Trauer (קדרתי) Ps. 35, 14. Schwerlich in einem äusserlichen Act, wie das letzte Glied zeigt, שמה החזקתני. Starres Entsetzen ergreift ihn (vgl. 6, 24. Mikh. 4, 9), es rieselt Todeswehe ihm durch Mark und Bein. Wie beredt sind diese Seufzer einer im Schmerz des Mitgefühls

---

נבוכדנצר ור דער שטט ﭏג דﭏ וﭏגטן וי די מצריים ווערדן ﭏונז צו הילף קומן ﭏונ̄ ויﭏ וﭏפֿן דז ויﭏ ניט קﭏמן ﭏונ̄ דﭏ וﭏגטן וי ודﭏי וי הﭏבן צו שﭏפֿן מיט דעם שכיט ﭏונ̄ ויﭏ וורעטן ביז נוך דעם שכיט ﭏונ̄ ויﭏ קﭏמן ﭏך ניט ﭏונ̄ וﭏרוס קﭏמן ויﭏ ניט צו הילף דﭏ ויﭏ ﭏן דז יס קﭏמן דﭏ וﭏהן ויﭏ וויﭏ קעפפֿﭏ ﭏונ̄ גידערס דﭏסער שווﭏמן דﭏ וﭏגיטן וי צו ﭏנכדר ווﭏש ﭏיזט דז דﭏ וﭏגיטן וי דﭏ ישרﭏל ויין צו מצרים גיוועזן ﭏונ̄ דﭏ ויﭏ ויין ﭏויש גנגן דﭏ ויין די מצריים נוך גיﭏגט ﭏונ̄ ויין ﭏיס ים ﭏוס קומן דﭏ וﭏגיטן וי ויﭏ הﭏבן ﭏונזר עלטרן ﭏוס גיברﭏכט ﭏונ̄ מיר וﭏלן נין ﭏונ̄ וﭏלן ﭏין העלפֿן ﭏונ̄ קורטן ווידר ﭏוס. Komisch klingt die Fabel freilich, der Aegypter Umkehr zu motiviren. Aber wie charakterisirt doch hier Alles den jüdischen Geist!

brechenden Seele! Wir lassen gern die Beziehung der drei Prädicate auf die drei israelitischen Gefangenschaften der jüdischen Auslegung, aber wenn man bei so nachdrucksvollem Wort den συναθροισμός beachten will, so ist eine Steigerung der Begriffe wahrzunehmen: gebrochen, von Nacht umhüllt, im Tode erstarrt ist des Theilnehmenden Herz. Da drängt es ihn zu fragen, ob denn schlechterdings kein Mittel, solches Wehe zu stillen Vs. 22. Ist kein heilender Balsam, keine Hand, die Linderung schaffen möchte? Lesen wir הַצֳּרִי nach der masorethischen Note בנ״א צ׳ בדגש, so bezeichnete das den für solche Wunden (Vs. 21) geeigneten Balsam, nach dem das Auge sucht. Das הַצֳרִי dagegen vermisst jede helfende Kraft. Der Balsam, der schon Gen. 37, 25 mit andern Würzen aus Gilead von Karwanen nach Aegypten geführt wird, wuchs in besonderer Reichhaltigkeit auf den Kalkgebirgen des fruchtreichen Höhenlandes dort jenseits des Jordan 46, 11. Ez. 27, 17. Gen. 31, 21. 43, 11., und wurde, gleichviel, ob es das dem Plinius *hist. nat.* XIV, 20 und Strabo XVI p. 763 gepriesene Opobalsamum, oder, was Oedmann[1] wahrscheinlicher fand, das Oel des Myrobalanus der Alten (Plinius *hist. nat.* XII, 46), oder das Gummi (wie צרי die alten Uebersetzungen geben) des Mastixbaumes nach Celsius,[2] oder nach Bochart[3] etwa Terebinthenharz, von der medizinischen Kunst der Alten für geeignet erkannt, durch die narkotische Kraft seines Duftes der Heilung von Wunden zu dienen 51, 8. Da, wo sonst so reiche Fülle dieses Gutes, sollte, wenn irgendwo, auch jetzt dem Elend es sich bieten. Oder wäre ein anderes Mittel? Die Weisheit des rathenden Arztes müsste es kennen. Doch wo ist noch ein rathender Arzt? שם wird auf die Stätte der Verwundung zu beziehen sein, wo der Elende ohne Hoffnung liegt, und wenigstens keinenfalls einen besonderen medizinischen Ruf gerade Gilead's begründen. Eher würde es berechtigt sein, mit

[1] Vermischte Sammlung. III, S. 110 ff.

[2] Hierobotan. II S. 183 ff.

[3] Hieroz. I p. 628. Die reichhaltige Sammlung von Winer, Realw. I, 131 ff., hat zu keiner Entscheidung geführt.

Christophorus a Castro eine Ironie in dem Hinweis auf Gilead zu sehen, weil dort die Götzen verehrt wurden, und demnach die Frage, ob *sie* denn nicht helfen mögen, die doch so viel Verehrungsgut geschlungen von den nun Zerschlagenen. Dem zerbrochenen Zion wird keine Hülfe Vs. 20. Nicht dass alle frühere Anwendung von Heilmitteln vergeblich gewesen (Brenz), oder dass des Propheten Gebete und frommes Leben (Jonathan), die Gerechten im Volke (Jarchi), das Gesetz (Abarbanel) nicht ausgereicht, Israel vor dem Fall zu bewahren, ist demnach die Klage, sondern dass nichts ist, was die Thränen stillt, die Israel fern von der Heimat und seinem Heiligthum (Ps. 137) voll bittern Schmerzenswehes weinen muss. Denn dazu nur passt מדוע לא עלתה ארכת בת עמי. Dass keine Hülfe mehr, das leuchtet ein (כי). Denn warum sonst wäre sie nicht wirklich angewandt, wo Gefahr im Verzuge? ארוכה an sich ist die lange Binde, mit der Wunden verbunden werden, und daher die durch solche bewirkte Besserung der Schäden, wie übertragen selbst in den Mauern Neh. 4, 1. 2 Chron. 24, 13. Sie anlegen ist dann also geradezu Heilung bringen 30, 17. 33, 6, und der Verband schon Zeichen der Heilung Jes. 58, 8 [vgl. اريكة], wie Luther hier ihn ansah. In dem Verbum עלה liegt der Sinn des Niederhaltens der zu bannenden Schmerzen, der vollen Ueberwältigung der Qual. So trostloses Geschick — ach dass er Thränen genug hätte, es zu beweinen, dass es noch im Kreise menschlich zu tragenden Jammers bliebe! Vs. 23. Aber es übersteigt diesen. מי יתן ראשי מים heisst nur: *utinam redigat aliquis caput meum in aquam* (Piscator), und ist gewiss nicht mit LXX und *Vulg.* durch *capiti meo* zu geben. Das ganze Haupt will er in Wasser aufgelöst sehen, damit es ausreiche zu seinem Weinen Tag und Nacht, will, dass seine Augen wie ein Quell von Thränen (מקור דמעה) unablässig neue Fluthen aus sich ergiessen. Den Schmerz solchen Anblickes auszuweinen, reichten die gewohnten Thränenquellen nicht mehr aus. *Οὐκ ἔχω, φησίν, ἐν τῇ φύσει δακρύων πλῆθος ἀρκοῦν τῷ μεγέθει τῆς συμφορᾶς*, sagt Chrysostomus. „Solches Erbarmen, verbunden mit solchem Abscheu und Ekel vor der Sünde, ist *heilig* und

bildet schon vor das göttliche Erbarmen Jesu Christi.“ Schmieder. Es ist, als sähen wir die Thränen hier gewogen, welche der Heiland geweint, da er nahe zu Jerusalem kam, um in den Tod zu gehen Luc. 19, 41. Das Haupt befasst das ganze Leben wie Gen. 3, 15, das Auge ist die Pforte, durch die es die Aussenwelt in sich einnimmt. Ganz also will in Thränen der Klagende sich lösen, dass sein Leben sei wie ausgegossene Wasserfluth, 1 Sam. 7, 6. — Gegenstand der heissen ungestillten Thränen sind die Erschlagenen der Tochter seines Volkes. חללים ist eine Steigerung von Vs. 17. Der letzte Hauch ist geschwunden aus ihrer Brust, die Gerichteten nur noch — Leichen, deren Andenken mit bitterer Qual die Seele füllt, 2 Sam. 1, 19. Das äusserste Ende des Elends begreift dann die ganze Summe vorbereitender Stadien in sich.

C. Der Verräther Rotte und ihre Erschlagenen.

Trauerhymnus.

KAPITEL IX.

Es ist überhaupt die Weise jedes wahren Schmerzgefühles, sich ganz in die Tiefe seines bittersten Jammers zu versenken. Wo aber ein so jammervolles Sündenverderben und die Zornglut Gottes, die es richten will, in einander schlagen, wie hätte da des Sehers Geist nicht sinnend weilen sollen bei diesen Zweien, wovon Israels Elend, mit dem er seufzte, ja bedingt war? Deshalb malt des Propheten Wort zuerst Vs. 1—5 das unerträgliche Sündenelend seines Volks, und malt dann Vs 6—21 die Verwüstung, welche solchen Gräueln die Strafe bringt. Ist das ein Gericht, wie es den Heiden droht, so ist das Bundesvolk in ihre Reihe eingetreten, da es seiner Berufung Krone, die Erkenntniss Jehovahs, von sich abgeworfen Vs. 22—25.

1. Israels Sündenelend.

Vs. 1—5.

Wie sonst die dichterische Rede, so bewegt sich des Propheten Wort hier, wo es sich im Schwunge höchster Be-

geisterung über den nachtenden Qualen erbaut, die an der Seele ihm nagen, und deshalb lyrisch klingt, in Gedankengruppen, die strophisch sich zu einander ordnen.[1] Der Grund davon liegt eben in der Natur des aufgeregten Gefühles, in dem die Rede empfangen ward. Denn sie ist dessen Abdruck für die Welt ausser dem Geiste des Klagenden. Er möchte fliehen, spricht der Prophet, aus seines Volkes Mitte und dahin gehen, wo er einsam trauern könnte, um die Frevel nicht zu schauen, die sie üben, ohne dass den Herrn sie erkennen, ja als hätten nimmer sie ihn erkannt, Vs. 1—2. Denn die Wuth des Einen kehrt sich gegen die Anderen, und ihr Trug lässt an einander sie sich aufreiben, hindert, dass den Herrn noch sie erkennen. Vs. 3—5.

Vs. 1—2. Der Klagende möchte hinausgestossen sein in die Wüste. מי יתנני במדבר gab schon Vatablus ganz recht durch: *quis ponat me in deserto?* Es ist geradezu absurd, zu meinen, מלון ארחים sei nächstes Object zu יתנני, und daher das Suffix dann als entfernteres zu fassen, als Ziel des Gebens. Denn das *Geben* setzt als Solches nicht nur die Richtung zu dem Empfänger voraus, sondern will, dass die Gabe in seinen *Besitz* komme, so dass, soll das bezeichnet werden, dafür ל ja nothwendig. Und das hebräische Bewusstsein hat es auch nur so angesehen, wie man, um nur auf Eines uns zu berufen, aus den Versen Jehudah's Hallewi abnehmen kann: מי יתנני עבד אלוה עשני וירחקני כל דוד והוא יקרבני. Dann ist die Verbindung hier ganz dieselbe, wie Jes. 27, 4 מי יתנני במלחמה. O dass mich Jemand dahin brächte, dass ich in der Wüste sei, klagt der Seher, möchte Flügel haben der Taube, in die Wildniss zu fliegen (Ps. 55, 7—8), und dieser Gedanke der Wüste deutet sich näher durch מלון ארחים. Daher entstand die Uebersetzung „*in solitudine diversoriorum viatorum*“ der *Vulg*. Es ist das entweder die in grösster Verlassenheit einsam gelegene Herberge, die eben nur die Wanderer, ohne eine Heimat dort

[1] Aus einem richtigen Gefühl für diese Form ist der Versuch von Kalinsky entstanden, (*Com. hist. phil., qua vestigia lessus Ier. in obitum Iosiae* Jer. 8, 18—9, 26 *obvia detegantur*. Vratisl. 1748), die Spuren von des Jeremias Todtenklage über den Fall des Josias hier zu verfolgen.

zu suchen und zu finden, vorübergehend sehen, Einer an dem Andern fremd vorüberziehend, nur um auf Tage, auf Stunden selbst nur dort zu rasten, die Karawanserai unserer Tage, deren innere Natur nicht treffender sich zeichnen lässt, als in dem Wort des Hafiž sie gezeichnet: „Da horch, der Karawanenglocke Stimme gellt, Und wieder in das weite, wüste, wilde Feld Des Lebens ist die heissbethränte Fahrt gestellt.“ Oder, wie Schmieder will, das leichte Wanderzelt tritt der üppigen Pracht des öffentlichen Lebens in der Hauptstadt entgegen, wobei sich der Gegensatz des Tempels gegen das Zelt der Wüste leicht mit in die Gedanken drängen würde. Allein ein Solches heisst sonst nicht מלון, und an das schlechte und unbequeme Wohnen dort mahnt weder irgend eines der Worte hier, noch war es denen, die es gewohnheitsmässig kannten, so gar uncomfortable, wie unsern Söhnen Albions es scheint. Die Trennung allein hebt das ואעזבה hervor, und das ihm folgende ואלכה מאתם. Und dass wir auch in dieser Trennung nicht vergessen das sittliche Moment zu würdigen, so halten wir uns, sie zu begreifen, an Zinzendorf's Wort: „Die Wüste sollte Jeremias in der *Verbindung* mit seinem Volk erhalten, er wollte sie da *beweinen.*“ Das will er, denn sie Alle sind verloren in ihres Fleisches Lüsten (מנאפים vgl. 5, 7 in der Allgemeinheit des Gesetzes Ex. 20, 14), *non tantum qui corpora sua foedant canina libidine, sed etiam qui volunt placere mundo et alii, quam deo, et quibus placet aliud, quam deus et iustitia ipsius* (Coccejus), eine Rotte von gottlos Frevelnden (בגדים wie 5, 11). עצרת wie עצרה Jo. 1, 14. geben die alten Versionen einstimmig durch Haufe oder Menge, und Jarchi erklärt es durch zusammengekommen in der Absicht, Lüge und Untreue zu reden, Seb. Schmidt mit der Erinnerung daran, dass der Schlusssabbath der Feste also genannt werde Num. 29, 35. Deut. 16, 8, an dem die grösste Versammlung des Volks (2 Kön. 10, 20.): *Videtur pr., quando excellentem universalitatem seu multitudinem describere voluit, voce ista singulari e consilio usus esse.* Nur Tremellius und Piscator (*interdicto dei perfide agunt*) sahen auf den Gebrauch des עצר von göttlichen Befehlen, dem aber die absolute Stel-

lung hier widerspricht. Folge dieser frevelnden Gesinnung ist ihr Bezeigen im Leben Vs. 2. Sie waffnen sich, indem sie ihrer Bogen straffe Sehnen mit den Füssen spannen (דרך wie Ps. 7, 13). Das ist die Zunge, deren giftige Rede (Vs. 7) wie ein mörderisches Geschoss wüthet unter denen, die sie niederdrücken wollen. Statt der Pfeile, schleudert sie Lügen (Vatablus) Ps. 64, 4—5. Demnach werden wir שקר als den Erfolg ihres Bogenspannens anzusehen haben, sie spannen ihre Zungen wie ihre Bogen zur Lüge, so dass Lüge von ihnen als Waffe der Verwüstung ausgeht. Die Verknüpfung, ihr Bogen ist Trug (Roorda), würde sachlich etwas Incongruentes behalten. Dann sagt ולא לאמונה גברו בארץ, dass sie eben durch diese Lüge mächtige Helden wurden, welche auf Erden gebieten, und durch ihre Stärke Andere unterdrücken (vgl. Hi. 15, 20. 22, 8), aber nicht in Folge der Treue, die sie geübt. Sie fehlte ja Israel 7, 28. „Sie treiben's mit Gewalt im Lande“ (Luther), weil eben das Recht ihrer Faust die Lüge mächtig macht, und nicht ihr Inneres fest ruhet in Gott. *Et per neglectum fidei invalescunt in terra*, sagt Piscator richtig. Da aber doch der Wechsel in וידרכו und גברו auf ein die Lüge vielmehr motivirendes Element hinweist, so möchten wir vorziehen mit Kimchi לאמונה als Ziel zu nehmen, sie wurden stark im Lande der Verheissung, aber nicht, um treu zu halten an ihrem Gott, vgl. Deut. 32, 13 ff. Das begründet sich aus dem Fortschreiten (יצאו) von einer Bosheit zur andern, dem jede Erfahrung von Jehovah's heiliger Majestät (ואתי לא ידעו) entschwindet. Schliesst der Prophet mit נאם א' hier, so hebt das jede Möglichkeit einer ungerechten Beurtheilung des Volkes auf.

Vs. 3—5. So ganz sind die Bande menschlichen Wohlwollens gelöst, und so starrer Gewalt die eigenwillige Verfolgung der Gedanken der Untreue der Einzelnen, dass keiner mehr dem Andern trauen soll, dem Freunde (מרעהו), selbst dem Bruder (אח) nicht mehr. Mikh. 7, 5. Eine Aufforderung (השמרו, אל תבטחו), welche als solche die tiefe Verworfenheit schildert, über die sie ergehen muss, und zugleich als wirklich das Leben beherrschend anzusehen sein wird

Denn jeder Bruder geht mit Listen um. עקב יעקב mahnt zu laut an die Geschichte von den Listen Jakobs gegen Esau Gen. 25, 26. 27, 36, um ein Anklingen der prophetischen Rede an diese nicht vorauszusetzen. Vgl. 17, 9. Es galt ja da den Verheissungssegen der Erstgeburt, das theuerste Gut, um welches der Bruder den Bruder brachte. So verliert jetzt in Israel Jeder sein Höchstes durch des Bruders List. Jeder Freund geht auf Verleumdung aus. רכיל wie 6, 28 fügt dem Wandel, der Gewohnheit ihres Treibens (יהלך) die boshafte Absicht zu. Luther: „Ein Freund *verräth* den Andern.“ Diese Gegenseitigkeit der Verderben sinnenden Gedanken, welche den Wunsch, aus solcher Mitte zu scheiden (Vs. 1), rege halten musste, urgirt die Rede so nachdrücklich, dass Vs. 4 sie mit anderen Worten noch einmal ausspricht. Die Treue ist gewichen. Sie täuschen sich Einer den Andern. יהתלו ist auch ein Zug aus Jakobs Geschichte Gen. 31, 7, obwohl von Laban dort gegen ihn geübt, und Hi. 13, 9 erscheint es als menschliches Thun, das Gottes Flammenauge nicht dulde an sich. Zunächst verhöhnen (התל, eine Fortbildung aus تول, über welche Ewald Lehrb. §. 127, d. spricht), dann diesen Hohn unter einem Gebaren bergen, welches wohlmeinend scheint und doch auf Verderben berechnet ist, wie das Pharao's Ex. 8, 29. Sie sprachen eben die Wahrheit nicht aus (ואמת לא ידברו), um durch die Lüge das Ihre zu suchen. Ihre Zunge hat grosse Fertigkeit im Lügenreden (2, 33), sie haben sie darauf eingeübt (למדו), wie die Jugend sich übt im Bogenschiessen 2 Sam. 1, 18. Darum der Eifer und die Geschicklichkeit, mit der die Waffe sie handhaben, Vs. 2 — *ita ut longa mentiendi consuetudine nihil praeter mendacium loqui sciant, quasi longa illa peccandi assiduitas in naturam conversa sit.* Sanctius. Ja mehr noch — Unrecht zu thun mühen und matten sie sich ab (*Vulg.*) Gen. 19, 11. Bis sie selbst nicht mehr es tragen können (6, 11. 15, 6), fahren sie in ihren Verkehrtheiten fort, *ἠδίκησαν καὶ οὐ διέλιπον* LXX. „Es ist ihnen leid, dass sie's nicht ärger machen können“ Luther. Das העוה als das Verfolgen der krummen Wege vom Herrn ab Spr. 12, 8. greift hinaus über die ganze Lebensrichtung. Des Gerechten Weg ist

gerade Jes. 26, 7, und ihm wird Gottes Friede Vs. 9. Zu Grunde geht der Frevler Pfad Ps. 1, 6. Sollte es den Propheten nicht aus solcher Umgebung wegziehen in die stille Gottesnähe? Ja Gott selbst fordert das, wenn er zu ihm sagt, er wohne inmitten des Trugs. Es ist das mehr, als was Kimchi substituirt: בתוך עם מרמה, wenn's auch sachlich entspricht. Das ganze Volk erscheint dadurch aufgegangen in List und Trug, in Treulosigkeit gegen Gott und Menschen, und eben diese ist es, die sein Wohnen selbst umringt und inficirt. Ps. 120, 5. Ez. 2, 6. Jesajàh verging vor dem heiligen Richter seines Volkes 6, 5, weil *inmitten* seiner schuldbefleckten Lippen er wohne, welche Qual muss des Propheten Brust durchzucken, der um sich nichts als die in Fleisch und Blut verkörperte Treulosigkeit noch schaut! שבת ist die Einigung seiner Lebenssubstanz mit der ihren, Ps. 1, 2. Sakh. 5, 7., und darum wenngleich antithetisch das von Calov in dem Weilen bei der List gefundene *perpetuum et continuum fraudum studium* (Ps. 36, 5. 50, 20), wie dem hebräischen Bewusstsein das stets im Wohnen liegt bei einem Andern. Er ist mit ihr complicirt nach allen Seiten. Ein Blick, der hier dem Seher sich aufthut, wie 11, 17 deren er auch gedenkt. Ist's doch diese Treulosigkeit, welche die Erkenntniss Jehovah's sie von sich stossen (מאנו) lässt, damit das keusche Licht seiner heiligen Gottesnähe nicht wie ein Schwerdt durch ihre sündigen Herzen dringe. 5, 3. Sie verwerfen den Propheten und seinen Gott, vgl. Jes. 7, 13. Anders das Israel der Berufung Ex. 14, 31.

2. Israels Sündenstrafe.
Vs. 6—21.

Wie die zwei Strophen, in denen Israels Sündenverderben sich darlegte, durch den gleichen Schluss נאם ה׳ sich abgränzten, der seine Gotteserkenntniss leugnet, so theilt das Vs. 6 und Vs. 18 anhebende לכן כה אמר ה׳ צבאות die beiden Reihen von Gedanken, in denen diesem Verderben die Rache des verkannten Gottes gegenüber tritt. Die erste führt das *Dass* der Sündenstrafe aus Vs. 6—13, die zweite das *Wie* derselben Vs. 14—21.

a) Vs. 6—13. Jehovah hat bei diesem Treiben seines Volkes nur den einen Weg. Er muss das läuternde Feuer seiner Gerichte über dasselbe ausgiessen, Vs. 6. Ihre trügerische Haltung will's nicht anders Vs. 7—8. Darum erhebt sich die Klage über die Verwüstung Vs. 9—10, die der Ungehorsam gegen sein Gesetz herbeizog Vs. 11—14.

Vs. 6. Das Thema, dem die weitere Ausführung der drei Strophen gilt, ist das Wort Jehovah's Zebaoth: Siehe, ich läutere sie, und habe sie geprüft. Der Unterschied von הנני צורפם und ובחנתים ist darauf begründet, dass dieses Prüfen bereits 6, 27 ff. geschehen, und Jehovah da gefunden, dass Israel ein zu verwerfendes Volk sei. Darum ist er jetzt darüber, diese Verwerfung zu realisiren, indem er die Gluten schürt, die Alles verschlingen, was nicht sein ist, wie der Schmelzer, reines Metall zu erzielen, Mal. 3, 3. Denn siehe, es kommt der Tag, der die Gottlosen alle und Verächter wie Stroh verbrennen wird, und ihnen weder Wurzel noch Zweig lassen, Mal. 3, 19. Der Versuch, sie rein zu schaffen, ist also aufgegeben. Strafen [ביסורין, Jarchi], Qualen [בצרות, Kimchi], der Leidensweg durch's Leben [*igne afflictionis*, Piscator], das sind die Flammen, die sie verzehren. Und müssen sie nicht hell auflodern? Denn (כי) wie anders (איך) könnte Jehovah dem frechen Gebaren dieser (מפני)[1] sündigen Menge gegenüber sich stellen? Scheint es Willkür, dies *anders* dem איך beizufügen, so ist אעשה zu betonen, *machen* will Jehovah nichts mehr damit, er hat es verworfen.

Vs. 7—8. Die Treulosigkeit, mit der sie, inwendig voll Trug, nach Aussen den Schein friedvollen Wesens tragen, die innere Falschheit also in allen Lebensverhältnissen, die fordert die Rache dessen heraus, dessen Wort nur Wahrheit. Die Monotonie in der immer wiederkehrenden Hervorhebung gerade dieser Seite der israelitischen Verschuldung war gewiss am Orte, wo es galt, die Wahrheit zum Banner zu machen, um das die treue Liebe zu Jehovah sich schaarte,

[1] Den Sinn fühlten sehr richtig das Targum מִן קֳדָם חוֹבֵי כְּנִישְׁתָּא דְיִשְׂרָאֵל und die LXX ἀπὸ προσώπου πονηρίας, wozu wir eines רָעָה, das Dathe nach 4, 4. 21, 12. 23, 2. 26, 3. 44, 22. ergänzte, nicht bedürfen.

aus sich den Tempel zu erbauen, in dem heilwärtig bei den Seinen er wohne für alle Zeit. Der Frevelnden Zunge heisst חֵץ שׁוֹחֵט. Dass schon die Masorethen durch das Keri שָׁחוּט einen gewissen Anstoss daran bezeugen, hat etwas Befremdliches. Denn das *βόλις τιτρώσκουσα* der LXX, das in Luther's *mördlichen* Pfeilen wiederklingt, liegt doch durchaus nahe. S. Bernhard nennt sie dreischneidig, indem die verleumdende Zunge eine Wunde sich, die andere dem Hörer schlägt, die dritte dem, von dem Schlechtes gesprochen. Freilich scheint das hier, weil jedem Pfeile eigen, nichts Sonderliches zu sagen. Aber eben, weil es ausdrücklich betont ist, so schärft es den tödtlichen Stachel, mit dem die Waffe einschneidet. Wie matt klingt dagegen der Pfeil von einem Bogen aus Taxusholz [شوحط], der trefflichsten Gattung, abgeschossen, den Schultens *Op. min.* S. 446[1] hier finden wollte! Dass Jonathan [כְּגִיר מְחָרִיק] und die Peschito [ܓܐܪܐ ܡܚܕܐ], wenn sie den Pfeil scharf nennen, anders gelesen, scheint uns nicht nöthig, da die Schärfe nur das nothwendige Mittel zum Mord. Dagegen ist das von Kimchi durch *affilée*, im ספר באר משה durch ניׄונן gegebene שָׁחוּט vgl. 1 Kön. 10, 16—17 fast als *terminus technicus* auf das Geschliffene gedeutet, wofür es auch nach Vergleichung des chald. Gebrauchs von שחז (Ewald) doch eben so wenig geeignet, wie wir Neigung haben werden, uns J. J. Schultens anzuschliessen, der *Diss. Lugd.* I S. 378 die שְׁוְחֵט punctirte Form für ein passives Schafel von יחט sehr weit herholte, um nach وحط das חץ שוחט durch tief eindringenden Pfeil zu deuten. Nein, der schlachtende (Tremellius) Pfeil bezeichnet den harten Sinn der Rede sehr treffend. Ein Solcher ist ihre Zunge, die Trug mit hohem Wort geredet hat (דִּבֵּר). Aus der Allgemeinheit (לשונם) tritt dann jeder Einzelne heraus mit seinem frevelnden Thun. Er redet mit dem Munde Frieden, nichts als Heil und Segen spendende Worte, und legt doch in seinem Innern dabei das den Hörer verstrickende Garn, ihn zu überlisten (ארב) vgl. Hos. 7, 6. Wie grausig dem theokratischen Bewusstsein ארבה, zeigt Jes. 25,

[1] S. *Diss. Lugd.* T. I. p. 174 ff.

11. Haftet Solches an Israels Leben, dann kann die Rache nicht ausbleiben. Wie 5, 9 Jehovah fragte, so motivirt der gleiche Anlass hier die Wiederholung dieser Frage.

Vs. 9—10. Wie 4, 24—26 schon die Stille des Leichenfeldes dem Seher erschienen als Ausgang der frevelnden Lust seines Volkes, so fasst er, was der Strahl der Rache des Herrn zerschmettert (Vs. 8), auch hier in dem Bilde auf, das die laute Klage über die Höhen hin weckt. Auf allen Bergen — das ist das determinirte הֶהָרִים, wogegen das deiktische „die Berge um Jerusalem [Abarbanel]“, „die, auf denen man zu weiden pflegte [Kimchi]“, entweder einer noch volleren Bezeichnung bedurft hätte, oder für den Zusammenhang zu unbedeutend bliebe. Der Seher spricht aus dem Herzen all der Elenden, die er gerichtet geschaut, und darum greift seine Klage so weit. Oder redet vgl. Vs. 10 Jehovah selbst? Dann ist אשא nicht sein eigen, ist das Thun des Herrn, das Anlass giebt, dass Israel dort klagt (Junius). Der Ort der Klage 3, 21 ist auch deren Gegenstand [על חורבן ההרים, Jarchi]. Ihre *tiefe* Trauer zeichnet die Verbindung בְּכִי וָנֶהִי, Weinen und Heulen. Sie wollen sich nicht trösten lassen vgl. 31, 15. Todtenklage tönet um die Hürden der Wüstentriften. Ihre Melancholie klingt in dem נאות uns entgegen. Die Anger für die weidenden Heerden Ps. 23, 2, welche im frischen Wiesengrün und mit ihrem saftigen Blumenflor sonst ein so lieblich fesselndes Bild, jetzt — Todeshauch darüber hin, die Elemente der Zerstörung vernichteten ihren Schmuck (נצתו), so dass sie nun verlassen liegen, keines Menschen Fuss die öden mehr betritt [*non modo nemo ibi habitat, sed ne transit* (עובר) *quidem.* Grotius]. Es ist Todtenstille, die sie deckt, kein Laut der weidenden Heerden, kein fröhlicher Hirtenruf lässt[1] sich vernehmen. Sachgemäss sagt die

---

[1] Die Uebersetzung des מִקְנֵה durch ὑπάρξεως bei den LXX hat, obschon Hieronymus erklärte, dass es nicht für οὐσία, sondern für Besitz, Reichthümer stehe, den Kirchenvätern hier eine Belegstelle für ihre Trinitätslehre verschafft, wie am schärfsten bei Athanasius *ad Theophil.* L. V in dem Abschnitt *de unita et sempiterna substantia Trinitatis* sie urgirt wird, und Ambrosius *De fide* III c. 7. erweist damit wenigstens den absoluten Gebrauch der *divina substantia et*

Schilderung שמעו, da, wer davon Kunde geben sollte, zuvor vernommen *haben* musste, was hier nicht zu vernehmen. Mit steigender Kraft malt sich die Verödung. Die Vögel unter dem Himmel, deren Lieder sonst die Lüfte füllten, das Vieh, das unten lebendig sich regte,[1] sie flohen zitternd und in scheuer Angst (נדדו), sind hingegangen ohne Wiederkehr. Berge und Triften so öde. Doch der Verödung Höhepunkt tritt in Jerusalem uns entgegen, der Krone Israels, der einst so fröhlichen Stadt Jes. 22, 2, damit, wo das Aas ist, sich die Adler sammeln. Sie hat der Herr alsdann zu Trümmerhaufen (לגלים) zusammen geschlagen, in Schutt und Asche zerfallen liegt sie da, wo nur Schakale noch hausen, תנים auch 10, 22. 49, 33. 51, 37, wie in den Stätten, die der Herr verflucht Jes. 13, 22. 34, 13, und mit ihrem klagenden Geheul das Echo der Klage schmerzvoll wecken in der Menschenbrust. Die Drachenwohnung, die noch Luther giebt, würde einem andern Bilde dienen, dem Grausen der Gefahr. Die Städte Judahs dann eine starre Wüste, ohne Bewohner, מבלי יושב 2, 15, vgl. מאין יושב 4, 7. 29. Israel ist also das wieder geworden, was einst an seiner Gottesherrlichkeit die stolzen Wellen brach, ein Wüstenmeer (Jes. 21, 1), durch das Jehovah sein Volk einführte in die Weihen seiner himmlischen Berufung. 2, 6.

Vs. 11—15. Die Weisheit (2 Ptr. 3, 15) aus Gott kennt den Grund dieser Verödung Vs. 11. Das Gesetz haben sie verlassen, in dem ihnen Segen werden sollte Vs. 12, in ihrer Herzen eigenen Gedanken sind sie und in den Götzenculten verharrt, welche die Väter sie gelehrt hatten, Vs. 13. Die Frage im Eingang מי האיש החכם beherrscht auch das zweite Glied, so dass wie ויבן, so ויגדה als Nachsatz derselben erscheint, vgl. Hos. 14, 10, in dem Sinne: Wer ist der Mann, der *wirklich* Weisheit hat, und nicht nur ihrer sich *rühmt*, wie 8, 8, dass er die Einsicht gewinnt in diese elende Lage der

---

essentia. Je weniger wir hierin mit ihnen gehen können, um so mehr werden wir doch anerkennen müssen, dass den *Gedanken* des Bildes in dem Wort aus Gott gerade die Wahl des Ausdrucks ὕπαρξις sehr treffend bezeichnet hat.

[1] Die rabbinische Gematria hat aus בהמה die 52 Jahre der Gefangenschaft nach Abführung des Zedekias gewonnen.

Erwählten, und was als Wille Gottes da sich ihm offenbart, anzuzeigen vermöge? Er begreife also den Jammer als eine Ordnung Gottes, welche auch in dieser Zertrümmerung noch eine Kunde birgt für das sündige Geschlecht, und er spreche es aus zur Warnung und Belehrung derer, welchen solches Geschick den Ausgang ihrer Thorheiten zeichnet, vgl. Deut. 32, 29, *instruendo, quid cavere debeant, ne contra se Domini excitent furorem*, wie Rabanus Maurus sagt. Und was er meine als das Räthsel, welches zu lösen nur der Weisheit eigen, das ist die Erkenntniss, warum solche Verödung über das Land gekommen, על מה אבדה וגו'. Möchte man meinen, dass sei doch so räthselhaft nicht vgl. 4, 18, so verkennt man, wie in dem Vertrauen auf den Tempel, das 7, 4. 10 sich aussprach, ebenso wie in dem Gedanken an Jehovah's Untreue 4, 10, es zweifellos angedeutet ist, dass allerdings Israel sich in das harte Geschick, das ihm drohte, gar nicht finden konnte. Wäre das an und für sich *menschlich* so leicht begreiflich, so war es bei dem mit so herrlichen Verheissungen geschmückten Bundesvolke noch ungleich natürlicher, dem das Land, darinnen Milch und Honig fliesset, doch nur ein Eden zu werden versprach, das einen Bestand für die Ewigkeit erharren musste, vgl. Ps. 89, 34 ff. Deshalb giebt denn der Herr selbst die Entscheidung, indem er erklärt, der Grund dieses Geschickes sei die *Verachtung seines Gesetzes.* Das haben sie verlassen, und damit den Quell ihres Lebens 2, 13. Denn er hatte es gegeben לפניהם, so dass sie daran ihres Herzens Tiefe erschliessen, das Wesen ihrer Natur enthüllen könnten. Es ist nicht im Himmel und nicht jenseits des Meeres, sondern nahe bei dem Volke und in seinem Herzen, dass es dasselbe thue, und damit ist ihm Gut und Böse, Leben und Tod vorgelegt, Deut. 30, 10—20. Beachtenswerth ist es, wie schon die Kirchenväter diese Emphase fühlten. So setzt Theodoret das *πρὸ προσώπου αὐτῶν* geradezu um in *παρόντων αὐτῶν καὶ μαρτυρούντων ἐπαινούντων τε τὰ λεγόμενα*, indem er weiter hinzufügt: *ἄλλως γὰρ οὐ πρὸ προσώπου αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸ τῆς ἀκοῆς.* Und Chrysostomus meint, die Wunder vom Sinai würden dadurch angedeutet, welche das Gesetz mit feurigen Zeichen in

die Herzen schrieben. Doch sie haben ihm den Rücken gewandt 7, 28, dem Herrn ihr Ohr nicht geneigt [ולא שמעו בקולי], und sind nicht gegangen auf den Wegen, die sein Gesetz vorzeichnet [ולא הלכו], getragen und geleitet von seiner Macht (בה). Und das so wenig, dass sie vielmehr nur den Eingebungen ihres in Sünde verhärteten Herzens (שררות לבם 3, 17) nachgingen und den Naturgewalten mit ihrem in sich geheimnissdunklen und nach Aussen das Leben verwüstenden und in des Fleisches Macht bannenden Walten, nachgingen, bis an dem Ende ihrer Wege ihnen die Umarmung — der Verwesung wird. Das haben sie gelernt von ihren Vätern, deren Abtrünnigkeit wieder und wieder der Heilige in Israel so hart gestraft, es ist ein Hang dahin eingewurzelt in ihnen von Jugend auf vgl. 7, 18. Verheissungen freilich hatte der Herr den Vätern gegeben, aber er hatte deren Erfüllung gebunden an die Erfüllung seines Gesetzes. Wollte Israel hören der Stimme seines Gottes, dann sollte das verheissene Erbe es behalten. Aber — Israel hat nicht gewollt, 7, 23 ff.

b) Vs. 14—21. Und weil es nicht wollte, so hat denn Jehovah für sein Volk nur noch den bittern Leidenskelch, Zerstreuung und Vertilgung durch seine Gerichte Vs. 14—15. Todtenklagen mögen sie anstellen mit heissen Thränen Vs. 16—17, weil die Stimme des Jammers durch das Volk hingeht, auf der Trümmerstätte seines frühern Glückes einsam verlassen unter Leichen seufzend, die der Rache des Herrn fielen, Vs. 18—21.

Vs. 14—15. „Ich habe dir Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, dass du das Leben erwählest, und du und dein Saame leben mögest“ — so hat Jehovah Deut. 30, 19 dem Volke gesprochen. Aber er hat auch Deut. 32, 35 gesagt: „Die Rache ist mein, ich will vergelten. Zu seiner Zeit soll ihr Fuss gleiten. Denn die Zeit ihres Unglücks ist nahe, und ihr Künftiges eilt herzu.“ Dann will er den Blitz seines Schwerdtes schärfen, und seine Hand zur Strafe greifen, seine Pfeile will er mit Blut trunken machen, und sein Schwerdt soll Fleisch fressen Vs. 41—42. Das Gericht bricht jetzt herein. Er reicht dem Gottlosen Wermuth als Speise, und galli-

ges Gift als Trank. 8, 14. מאכילם weist auf das *jetzige* Thun des Herrn hin, und das Suffixum wird durch את העם הזה näher bestimmt im Sinne: eben weil sie dieses Volk sind, einst so hoch begnadigt, jetzt so ganz verworfen. Die Bitterkeit (vgl. Am. 5, 7. 6, 12) der empfindlichsten Strafe zeichnet לענה, der Wermuth 23, 15, vor dem die Natur in sich zusammen schaudert. Ueber die Pflanze als Solche dürfen wir auf Celsius Notizen Hierobot. I S. 480 ff. verweisen. Viel härter klingen die Worte im Munde der Klage Ps. 80, 6, als Jammerlaut der gefallenen Gottesstadt Klgl. 3, 15. 19. Der Wechsel in והשקיתים und מאכילם weist auf die Aufeinanderfolge der verschiedenen Qualen hin, die Schlag auf Schlag verderben. Es entsprechen in der Ausführung Vs. 15 zwei Formen des Gerichts. Sie sind zerstreut worden einmal, haben also den verheissenen Boden mit seinem Segen verlassen müssen und denken nur noch mit Thränen sein Ps. 137, 3, und zerstreut sodann unter Nationen, welche sie und ihre Väter nicht gekannt haben. Das Böse haben diese einst sie gelehrt und der Fremde grauenvolle Lüste, aber unter jenen Nationen heimisch sich zu fühlen, das konnten sie nicht lehren, so fremd, dass das gegenwärtige Geschlecht auch ihre Sprache nicht (vgl. Jes. 5, 26 ff.) versteht. Das äusserste Ungemach der Fremde färbt demnach den Ausdruck, dessen Einsylbigkeit eben seine Härte birgt. Und hinter ihnen her, sie zu verfolgen, hat der Herr sein Schwerdt gesendet, bis er des Volkes Bestand ganz und für immer aufgelöst hat. An eine geschichtliche Vorherverkündung in Beziehung auf die Flucht nach Aegypten und das dort die Reste Israels ereilende Verderben dürften mit Nikolaus von Lyra wir nicht denken. Das allgemein Bildliche verbürgt Verwandtes in Am. 9, 10. Sakh. 11, 17. Und es ist sehr eigenthümlich, wie auch selbst in diesem Stücke uns jetzt assyrische Muster den Weg weisen müssen, als hätte dem Herrn es gefallen, die Zeugen seiner Wahrheit dem ungläubigen Geschlecht dieser Tage aus den Grüften von Jahrtausenden selbst für sprachliche Wendungen in der Schrift heraufzurufen. Die Inschrift auf den Stierkolossen, welche des Sanherib's Thaten der Nachwelt verkünden wollte,

(Layard, *Nin. and Bab.* p. 142) spricht von seiner Unterwerfung solcher Völkerschaften in Medien und ferneren Provinzen, deren Namen die Vorfahren gar nicht haben nennen hören. Das עד כליתי אותם nach 5, 18 die gänzliche Vernichtung. Freilich ist diese geschichtlich auch noch nicht das Ende, selbst in des Propheten Bewusstsein nicht, wie 44, 27—28 erweist. Aber doch sind die 70 Jahre des Exils die Zeit der vollen Tilgung des alten Bundesvolkes, wie auch für bedenklichen Zweifel daraus einleuchtet, wenn die nachexilischen Propheten ihren Verlauf noch als fortbestehend voraussetzen, wie Sakh. 1, 12, von den Jahren der Verbannung sprachen, als diese äusserlich längst überwunden waren. Denn Israel, das *Volk der Berufung*, hörte die jüdische Nation wirklich auf zu sein, als dort an den Wasserflüssen Babels Jerusalems nimmer zu vergessen es lernte Ps. 137, 5. Sie war nicht mehr Israel, nicht einmal Jakob mehr, Juden waren sie geworden, um selbst in dem Namen die Spur der heiligen Ironie zu tragen, die sie gerichtet.

Vs. 16—17. Ein wehevolles Leid. Aber ein Leid, das bedacht sein will, vgl. Vs. 11. Darum ruft der Herr den zu Richtenden das התבוננו zu. Sie sollen sich's zu Herzen nehmen und eine Lehre daraus ziehen, merken, was des Herrn Drohung will, die Hand vom Himmel erkennen, die darin schlägt. Das pflegte Israel ja nicht zu thun Jes. 1, 3. „Das Fleisch sahe den Tempel, die Opfer, das Königreich bei aller Verachtung der alten Propheten dennoch blühend, die Städte wohl befestigt, die Könige voll Glanz; aus diesen fleischlichen Dingen versprach es sich lauter Gutes. Aber der Geist sahe die Verschmähung des göttlichen Worts, die Gottlosigkeit und Abgötterei, die schrecklichen Laster von Aussen und Innen, und weissagte aus dem Worte Gottes im Gesetz (Deut. 28) das nahe Verderben." Heim und Hoffmann. Es bricht die Zeit der Klage ein. Sie sollen die Klageweiber (מקוננות) rufen, und zwar, wie die nachdrückliche Wiederholung betont, die Weisesten (חכמות) unter ihnen, die Geschick und Kenntnisse genug (vgl. Ex. 35, 10. 25) haben, Trauerlieder (*edoctae cantus lugubres*, Grotius) vorzutragen

und die gegebenen Verhältnisse in Solche zu verweben, vgl. 2 Sam. 14, 2. Der Gedanke ist der, dass sie grosse, feierliche Trauer anstellen sollen, wie wir 2 Chron. 35, 25. Koh. 12, 5. Am. 5, 16. (Mth. 9, 23. Mr. 5, 38.) treffen. Noch in den Tagen des Hieronymus war es in Judäa Sitte,[1] dass Weiber mit flatterndem Haar und entblösstem Busen kläglich heulend die Todten umgaben und mit Gesang und Flötenspiel Alles in ihren Jammer mit fortrissen. Solche sollen gerufen werden und — an eine *Gruft*. Es muss also eine *Leiche* da sein. Wen meint die Stimme der Weissagung? Es ist die Leiche des verworfenen Gottesvolkes Vs. 18 ff. Noch steht es in der giftgeschwollenen Blüthe seines Lebens, aber sein Fleisch verweset in Todeshauch vgl. Sakh. 14, 12. Um diesen Tod ihres Lebens sollen sie trauern. Schon daraus leuchtet ein, dass das Rufen und ihr Kommen ein ideales ist, dass es sich nicht darum handelt, vorsorglich für den Tag der Gefangenschaft und Zerstörung sie bereit zu halten, oder wie Wenzeslaus Linck sagt: auff das sy aber ye moegen jr grosz ellend erkennen, heyszt er sy Klagweiber bestellen, die sy doch zu weynen bewegen möchten, ob dem Unglück, das ploetzlich über sie kummen ist; sondern dass das dem Propheten vor Augen stehende Elend schon jetzt ihrer Ankunft wartet — ein Todeswehe, das zur Klage ruft, das bitterer Klage Grund

---

[1] Wie im jetzigen Morgenlande. S. Rosenmüller, das alte und neue Morgenl. IV, S. 273. Wie charakteristisch gerade in dieser lärmenden Todesfeier die religiöse Stellung der Lebenden zu dem Geheimniss des Todes sich ausprägt, ist andeutend schon von Fr. v. Schlegel (Werke I S. 134) bemerkt worden. Für Israels Verhältniss zu den Völkern der Erde hätte man darauf noch in besonderem Sinne Gewicht legen sollen, weil die Nänien einst auch ihm verhallen unter dem Psalmensange, mit dem die ersten Christen ihre Todten zur Ruhe in den mütterlichen Schooss der Erde trugen. Es hat uns die antike Vorstellung von der *Venus Proserpina* immer ein die antike Anschauung durchaus überragendes Mysterium geschienen. Man vgl. über ihren Begriff die Abhandl. in dem archäolog. Nachlass aus Rom von Ed. Gerhard und seinen Freunden. Berlin 1852. Die unterirdische Göttin hütet zugleich die Leichen und steht allen Geburten der Pflanzenwelt vor. So legen wir Saaten in die Erde mit unsern Todten, welche als Blumen im Garten Gottes zu neuem Leben erstehen. Und das ist mehr als *Bild*.

ist. Die Form תבואינה neben תבואנה, wie neben תשבן das volle תשובינה Ez. 16, 55, muss doch einen Grund haben. Denn dass beide möglich, wie Ewald Lehrb. §. 196, c anmerkt, erklärt ihr Zusammentreffen nicht. Dem Klange nach verwandt ist die Verbindung von תָקִימְנָה und תַעֲשֶׂינָה 44, 25. Der Parallelismus der Versglieder lässt einen Unterschied uns ahnen. Wie קראו למקוננות zu ואל החכמות שלחו anschwillt, auch wenn wir das Erstere enger an התבוננו anschliessen, so dass schon in den Ruf die Sorgfalt umsichtiger Wahl gelegt würde, so wird auch ותבואנה mehr als ותבואינה sagen. Wer nach *weisen* Weibern *ausschickt* für seine Todtenklage, bekennt damit, dass die ihm zu rufen Stehenden Weisheit nicht genug haben. Er bedarf deren, sie sollen *gewiss, zuverlässig* kommen, ganz heran, an's Ziel ihrer Klage kommen. Die kürzere Form תבואנה hat den Accent eben auf dem Wurzellaut. Sie sollen eilen — so nimmt der Prophet, die Rede des Herrn fortsetzend, seine Gedanken auf — und das Heulen anheben über die Elenden. Mit עלינו tritt er schweigend wieder in die Mitte des Volks als Theilnehmer seiner Leiden. תשנה notiren die Masorethen wie hier, so Rut 1, 14, durch חסר א', es muss also etwas Auffallenderes als וירפו für sie gewesen sein. Analogie hat die Form in נְשׂוּי Ps. 32, 1. vgl. Ewald, Lehrb. §. 116, b. und §. 198, b. Der Grund der Eile ist kein subjectiver, weil die Elenden wünschten, bald hinüber zu sein über die Qual (Seb. Schmidt), als sähen sie jenseits das rettende Land der Seligkeit, oder weil die Klage von Zion schon an die Ohren dringe (Abarbanel), sondern der objective, dass das Gericht nahe, dass es bereits einbricht. Aber die Gewalt des Schmerzes lässt, indem das süsse Spiel der Phantasie sie bricht, das Bild fallen, und seine Wahrheit tritt heraus, wenn nun die Gerichteten selbst weinend uns vor Augen gestellt werden, statt dass jene eben noch ihren Tod beweinen sollten. Und welches Weinen! Die Augen lösen sich auf in Thränen [ותרדנה עינינו דמעה, das Niedersinken durch, in Thränen], und unsere Wimpern, sagen sie, lassen das Wasser stromweis rinnen (יזלו). Wie bezeichnend sind diese Ausdrücke gänzlicher Auflösung vgl. 8, 23 für die Tage des Jere-

mias, in denen Israels Auflösung geschichtlich reif in's Dasein trat.

Vs. 18—21. Grund des so verheerend an der Substanz zehrenden Weinens ist die Stimme der Klage von Zion. Denn sie bezeugt ja das tiefe Wehe, von dem Israels ganzes Sein und Wesen verschlungen wird. Jehovah, der auf dem Zion thront, ist der Hort Israels in allen Lagen seiner Geschicke, auf Zions Höhen Israels Heil Jes. 18, 7. Daselbst bricht Gott die Pfeile des Bogens, Schild, Schwerdt und Streit Ps. 76, 2—4. Statt der Herrlichkeit und Wonne ist jetzt nur Klage über ihm. Zion klagt und die es bewohnen. Sie jammern, dass sie so verwüstet sind (שדדנו die Zerstörung des ganzen Seins Jes. 15, 1), so gar zu Schanden geworden (בשנו מאד). Sie sind Allen zur Schmach geworden, wie Assaf Ps. 79, 4 klagt. Zerstörung aber und Schmach — *denn* sie sind heimatlos jetzt irrend. ארץ ohne Determination kann Palästina nicht sein, auch nicht, wie Zwingli nach dem schweizerischen Sland meint, das Vaterland, sondern sie haben überhaupt kein Land, die *Erde* hat sie von sich ausgestossen. Deshalb bezeichnen im parallelen Gliede die Wohnungen den Gedanken näher, es ist ihnen keine bleibende Stätte mehr, Alles ist hin, das ihnen Bestand gab. Denn die Schergen des Gerichtes (man braucht zu השליכו nicht geradezu האויבים mit Jarchi zu ergänzen, eben die Zertrümmernden thaten es, wer immer sie waren) haben die Stätte des Bleibens niedergeworfen. השליך (vom Tempel Dan. 8, 11), durch לארץ von Jarchi richtig gedeutet, ist eigentlich die Erschütterung, durch welche Eins das Andere niederwirft. Da zu השליכו kein anderes Object gegeben, so muss eben משכנותינו Object dazu sein, und zu dem עזב würde das Ausspeien nach Lev. 18, 25 auch nicht passen, welches Kimchi in der Deutung משכנותינו השליכו אותנו חוצה den Wohnungen der Vertriebenen zuschrieb. — Aber Jerusalem stand ja freilich vor des Volkes Augen, der welttrunkene Taumel wusste sich noch im Besitze eines Landes, von dem es Segen erwartete, weil Jehovah, sein Gott, mit ihm dort wohnte. Und doch — o glaubt es, ruft der Seher, bald ist es also geworden, dass von dem Allen auch keine Spur

mehr. Denn (כי) Jehovah's Wort fordert drohend finsteres Verderben, dass die Stimme der Klage laut schalle durch Jerusalem hin. Und zwar fordert zu dieser Klage er die Weiber auf. Sie sollen Jehovah's Wort *vernehmen*, und ihr Ohr die Pforte werden, dadurch die Rede aus seinem Munde zu ihrem Herzen dringt. Warum gerade sie? Weil sie zu gleichen Theilen wenigstens des Verderbens Schuld trugen mit den Männern? 44, 15. 19. Aber von den Männern war ja die Rede nicht, eine solche Unterscheidung der Geschlechter widerstrebt auch der *Alles* niederwerfenden Tendenz der Rede überhaupt. Weil andere Klageweiber nicht mehr zu erlangen, so dass sie selbst mit ihren Töchtern die Klage anstimmen müssen? (Junius). Klage um die im Tod erblichenen Männer, sie des Volkes letzter Rest? Aber wenn wir auch unter dem Wort Jehovah's, das sie vernehmen sollen, den Aufruf Vs. 16 verstehen wollten, im Sinne, dass sie selbst nun klagen sollen, so tritt doch ihre Person völlig zurück hinter dieser besonderen Beziehung, und wir müssten einen hindeutenden Wink für sie suchen. Die Weiber vielmehr als Solche freuen sich über des Vaterlandes Sieg 2 Sam. 1, 20, sie weinen über den Fall seiner Helden Vs. 24. In ihnen klagt die ganze Nation ihren Schmerz, deren Lebensmacht und Zukunft in ihrem Schoosse ruht. Darum Mutter und Tochter und Freundin, Eine lehrt die Andere die Klage, damit *Alle* klagend bezeugen, dass die Macht der Versöhnung, die zum Siege führt, hin ist. Was sie hören sollen, ist nicht nur der Befehl, die Klage zu lehren, Eine die Andere, damit sie ganz allgemein sei, sondern vielmehr deren Veranlassung in den Gottesgerichten Vs. 20—21. Die Allgemeinheit der Klage bürgt für die unendliche Menge der zu beklagenden Leichen. Der Sinn der Stimme, die drohend auf sie jetzt hinweist, *den* sollen sie zu Herzen nehmen, und Klage wird ihre Antwort sein. Auffallen müssten die masculinen Suffixe אזנכם und בנתיכם, wie Ex. 1, 21 das להם auf die Wehmütter bezüglich, wenn nicht eben die Weiber nur Repräsentanten des Volkes wären, wenn nicht unwillkürlich, indem ihnen den Weg er zeigt, dem Propheten ihr Weg als der des Volkes selbst sich hätte darbieten müssen. So ist ja

die Befassung ganzer Geschlechter unter weiblichen Typen sich von selbst ergebend. Der Grund der Klage aber, wenn auch nicht ihr Wortlaut (Luther), ist die *Gewalt*, die die kalte Hand des *Todes* übt über das Volk. Man denke doch ja nicht מות durch die Tod bringenden Chaldäer [Piscator] erklären zu sollen, welche, wenn sie zur Einnahme und gänzlichen Zerstörung der Stadt heranstürmen, den gebotenen Weg durch Gassen und Thore für einen Umweg hielten, denen auch die sicherste Feste den Zugang nicht verschliesst (Vatablus), die auf unvorhergesehene Weise sich Bahn brechen (Maldonat), *insperata celerique irruptione* (Calvin) eindringen, um ihre Mordlust zu stillen auch an denen, die in dem Innern der Häuser sich verborgen meinten. Mit so handfestem Griffe, dünkt mich, verwischt man den duftigen Schmelz, durch den der um eine stille Kerze hier schwirrende Nachtfalter des prophetischen Wortes den Blick so zauberisch fesselt. Nein, der Tod selbst ist die Gewalt, welche angreift, das weite Leichenfeld Vs. 21 die Aerndte *seiner* Trauersaaten. Er klimmt in die Höhe (עלה) — denn das Höchste will er stürzen, und wie Lud. de Ayllon et Quadros richtig anmerkt: *sign. motum non declivem, seu naturalem, sed ascensivum, seu violentum.* Kein Riegel verschliesst ihm den Weg. Er findet die Oeffnung (חלון), die ihm Eingang gewährt. Ob sich die Albernen vor seinem hinraffenden Eisen auch sicher glauben, wann die Thüren sie geschlossen, ihn fesseln keine Bande, dass vernichtend seine Gewalt er geltend mache.[1] Dass wir da uns erinnern, wie der alte Orient eben nur gitterähnliche (חרכים Hohel. 2, 9, ארבה vgl. Gen. 7, 11) Fenster hatte, die zwar auch noch weiter geöffnet werden konnten 2 Kön. 13, 17. Dan. 6, 10, aber doch eben der Luft und ihrem Durchzuge beständig offen standen, fordert die Sache. Aber das Bildliche der Rede wird uns noch durch-

---

[1] Die allegorische Auslegung, welche von der Deutung des Severus (Orat. 15) ausgeht: *αἱ θυρίδες εἰσὶν αἱ πέντε αἰσθήσεις, δι' ὧν πᾶσα ἡδονὴ πληροῦται, πρὸς θάνατον ἄγουσα τοὺς ἀκολάστως ταύταις χρωμένους*, durchzieht die ganze alte Kirche (s. Ghislerius S. 821 ff.) und mag immerhin dazu dienen, den Blick des Auslegers von der verstandesmässigen Veräusserlichung der Weissagung durch das Unterschieben historischer Aequivalente frei zu halten.

sichtiger werden, wenn an das Gesetz wir denken, wonach Thüren und Fenster im Hause geschlossen werden, wann eine Leiche vorübergetragen wird, vgl. Num. 19, 15. Soll das einen Sinn haben, so kann es nur darauf beruhen, dass der Todeshauch in dem Verwesungsgeruch seine inficirende[1] Macht nicht übe über das Leben im Innern. Wie dieser Leichenduft, so dringt der Tod selbst an, und auch die üppige Pracht der Paläste schützt gegen seine kalte Gewalt nicht, er erreicht in ihnen sein Ziel — alle Pracht der Erde überwältigend (בוא 3, 18), kein Steg ist ihm zu hoch und zu weit. Und wo er einzieht, da fällt seine Beute. Dass מות, weil 15, 2. 43, 11 zwischen Hunger und Schwerdt stehend, Seuche sei, wird hier am wenigsten sich erweisen, wo das Gericht der *Verwüstung* eben in diesem *unbeschränkten* Todeswalten seinen Höhepunkt erreicht. Da nun aber schwerlich er in die *Häuser* dringen wird, um *auf der Gasse* (מרחבות, מחוץ) zu morden, so muss להכרית, wenn auch nicht geradezu *nach* (Gen. 7, 4. Ex. 19, 1. Num. 1, 1), so doch *gemäss* dem Austilgen sagen wollen, der Sinn also sein, wie auf der Strasse, so strecke in den Häusern er seine Opfer nieder. Oder dürfen wir die öde Todtenstille auf den Gassen im Gegensatz zu dem fröhlichen Lärmen der Kinderlust Sakh. 8, 5, in dem das Heil sich ausprägt, das den Häusern der beseligten Alten widerfahren, davon ableiten, dass das Leben drinnen so ertödtet: dorthin drang der Tod, um jede Lust zu verderben, um Knaben und Jünglinge, die sprossende Hoffnung Israels von den Stätten wegzutilgen, wo ihr Segen versprechendes Leben erblühte? Man tadle uns nicht, wenn wir's so grell als möglich sagen, es wäre das „*Voyez vous, jusque dans vos bras égorger vos fils et vos compagnes*“ der Marseillaise. — Es ist, als ob die Gewalt des andringenden Todes selbst in der Form der Rede sich spiegeln sollte. Wie schneidend scharf ist die abgebrochene Folge in dem דבר zu כה נאם ה׳! Freilich, wenn man sich einreden kann, die Worte wollen ein

[1] Dafür ist die Sitte der Ormuzdreligion lichtvoll, über die Roth berichtet: Zur Gesch. der Rel. III, in den Tüb. theol. Jahrb. 1849 Heft 2 S. 285. Vorausgesetzt ist das Verunreinigende der Leiche (טמא נפש Hagg. 2, 13) Num. 19, 11 ff. 6, 6.

Muster von Todtenklage denen geben, die etwa nicht wüssten, wie sie klagen sollten (Abarbanel), so ist, dass דבר zu den Weibern gesagt sein müsste, dann noch ein Geringes gegen die Plattheit des Gedankens, in der der Schwung des in tiefster Trauer erregten Gemüths sich verliefe. Aber wer ist's dann, zu dem gesprochen? Das Targum אתנבי meint, der Prophet, und auch der Zusammenhang bietet kein anderes Subject. Nur daraus versteht sich das nicht gewöhnliche כה נאם ה, an das ונפלה וגו׳ sich anreiht. Rede, sagt Gott zu ihm. Jetzt wäre Schweigen am wenigsten am Orte. Also lautet der Gottesspruch. כה erklärt sich aus Vs. 2—5. *Quia vaticinium hoc incredibile et pro fabula habebatur, illud munit mandato dei.* (Calvin). Der Herr hat es beschlossen, was sein Rath, geschiehet alle Zeit. Und darum sind die Schaaren derer gefallen, deren Tod die Weiber so schmerzlich bitter beklagen sollen. Der Seher schaut hinaus auf das weite Saatfeld dieser Aerndte. Die gefallenen (נפלה) Leichen liegen da wie Mist über die Ackerfläche hin. Der Vergleich erhält sein Gewicht aus 8, 2. 16, 4. 25, 33, er deckt die Hülle der Schmach über die Getödteten, die Niemand bestattet 7, 33. Und wie fielen sie? Es ist, als hörten wir die Sense rauschen, wie die kalte Hand des Todes verderbend, erbarmungslos sie schwingt, und ihrer Opfer Zahl so gross, so reich! Das giebt die andere Vergleichung an die Hand, wie eine Garbe (כעמיר) hinter den Schnittern her. Sie wird aus dem Zusatz ואין מאסף, der auch an 8, 2 mahnt, klar, falls dieser selbst uns verständlich werden konnte. Sonst sammelt man die Garben. Wird eine nicht gesammelt, so bleibt vielleicht unbeachtet und vergessen sie liegen (Kimchi), die Schnitter halten sie nicht für werth, sie zusammenzulesen (Grotius). Aber sie pflegen ja doch bei der Nachlese der Dürftigen wenigstens (Rut. 2, 8. Deut. 24, 19) nicht nutzlos liegen zu bleiben. Garben von zusammengebundenem Unkraut, wie Ghislerius schon zur Aushülfe sie herbeizog, sind doch nur, so zu sagen, ein exegetisches Unkraut, wenn man מאחרי הקצר nur einigermassen seinem gewohnten Sinne überlassen will. Das Bild ist Jes. 17, 5 zwar anders gewendet, aber gleichfalls für das äusserste Ver-

derben gebraucht. Und von da aus kommen wir zu der Menge der Gefallenen, die damit bezeichnet wird. Nicht dass gar niemals die dicht gefallenen Garben gesammelt werden sollen, sagt ואין מאסף, sondern sie sind Bild in dem Zustand, bevor sie gesammelt sind, während sie noch ungesammelt in dichten Reihen da liegen.

3. Israels Ruhm in seinem Gott.

Vs. 22—25.

Das Wort enthält eine grosse Lehre für Israel. Es lasse jeden Ruhm, wenn es sich nicht dessen rühmen kann, dessen Wege Recht und Gerechtigkeit auf Erden Vs. 22—23. Denn Tage kommen, wo über alles Profane richtend er sein Schwerdt schwingen wird ohne Unterschied, ob es sich rühmt, sein sich zu nennen, oder nicht. Vs. 24—25. Gerade am Schlusse noch prägt hier sich der ächt lyrische Charakter dieser Rede aus, sie erscheint als Trauerhymnus, indem der Ausblick auf den Gegensatz heiliger Vollendung alle Widersprüche überwindet, und im Anschauen der Herrlichkeit des Ueberwinders die das Herz bedrängende Qual aushallt.

Vs. 22—23. Was das Vertrauen Israels, sein Ruhm gewesen, hatte der stolze Blick auf den Tempel mit seiner Pracht bezeugt 7, 4, dem Jeremias die dunklen Gottesgerichte entgegengestellt. Ihre Weisheit hatten 8, 8 die Sündigen gestützt mit dem Besitze des Gesetzes. Aber welchen Halt hat das Alles ihnen geboten gegen des Verderbens Mächte, denen sie erlegen! Pracht und Fülle (בעשרו) sind dem, der sie trägt in den zerbrechlichen Gefässen seiner erdigen Natur, so wenig Grund zum Preise, wie die Stärke, die (בגבורתו) seinen Arm mächtig macht zum Kampf mit denen, die ihm widerstreben, die Weisheit (בחכמתו), die ihm den Weg zum Leben zeigt. Das Targum macht die Wahrheit durch geschichtliche Belege eindringlich klar. Salomoh, der Weise, ist gefallen, Simson, der tapfere Held, mit Stärke ohne Gleichen, seine Stärke verliess ihn vor eines Weibes Ränken. Achas, Sohn Omri's, fiel bei all' seinem Reichthum doch in solches Leid. Drei Quellen menschlichen Ruhmes nennt des

Propheten Wort und befasst damit sie alle, so viele ihrer das Menschenleben bietet. Es ist darum so übel nicht, wenn Victor sie vertheilt auf Güter des Geistes, Körpers und äussere. Ist's kein Ruhm damit, so ist es auch kein Schirm gegen drohendes Verderben. Wahre Einsicht in die Wege Gottes (השכל), ihn erkennen (ידע)[1] ist allein Ruhmes Grund, da es Gnade, Recht und Gerechtigkeit gründet (משפט vgl. 8, 7) auf Erden, und nur daran er Wohlgefallen hat. Dahin also gehe das Verlangen Aller, die Heil suchen in Gottes segnender Nähe (Hi. 22, 21), die zum Tempel seiner Heiligkeit sich erbauen wollen, Sakh. 4, 6ff.. Vor ihm rühme sich kein *Fleisch*, vgl. 1 Kor. 1, 26—31. Röm. 5, 11. Der Blick wird so von der Erde abgezogen mit ihrer gleissenden Herrlichkeit und Lust, und Alles, was des Herzens Qualen stillt, genommen aus den seligen Himmelshöhen. Demüthig sein vor seinem Gott, Liebe üben, Gottes Wort halten, wie dies S. Paulus als Maass auch für sein Thun mit des Jeremias Worten 2 Kor. 10, 17. befasste, und Clemens *ad Cor.* I c. 13. als Demuth und Bescheidenheit den Gemeinden empfahl, das ist die Stimmung, in der Israel dem Hause seines Gottes nahen muss. „Alles, was die Welt hat, befasst Gott unter jenen Dreien, daran er keinen Gefallen hat, Alles, was sein ist, in entsprechenden drei Stücken. Darin findet Jeder Gott. Wer nicht weise, sondern armen Geistes, dem leuchtet die *Barmherzigkeit;* wer nicht gewaltig, sondern niedergedrückt, dem steht das *Gericht Gottes* zur Seite, das ihn errettet; wer nicht reich, sondern dürftig, bei dem ist viel mehr der göttlichen *Gerechtigkeit.*" (Heim und Hoffmann S. 421 f.). Das aber ist das ewige Leben, sagt das N. T., dass sie dich, dass du allein *wahrhaftiger Gott* bist, und den du gesandt hast, *Jesum Christum erkennen.* Joh. 17, 3. S. Paulus weiss nur des Kreuzes Christi sich zu rühmen. Gal. 6, 14. Ein Ruhm also bleibt doch dem Sterblichen und damit eine rühmenswerthe Herrlichkeit. Alle gute und alle vollkommene Gabe kommt aber von Gott, Jak. 1, 17.

[1] Petrus a Figueira unterscheidet השכל als das speculative Wissen von dem praktischen in ידע, dem Wandeln auf Gottes Wegen.

Und da sagt denn Gregorius Thaumaturgus nicht unrecht: *Μόνιμά τε καὶ βέβαια φέρει διὰ παντὸς τὰ ἀγαθά, ὅταν τούτῳ τὴν αἰτίαν ἀποδιδῷ τῶν παρόντων ἀγαθῶν τῷ ὄντως αἰτιωτάτῳ· ᾧ τὴν αἰτίαν ἀναφέρειν δεῖ καὶ τοῦ μένειν τὰ ἀγαθά.* Ein Ruhm bleibt, aber wie Augustinus *De bono persever.* c. 14 eindringlichst ausspricht, nur über das uns Gegebene. Wie gewaltig ist der Ueberzeugungsmuth, mit dem nach dem gegebenen Gut er greift, wenn er *De pastor.* c. 13 in die Worte ausbricht: *Hoc est Christum pascere, hoc est Christo pascere, in Christo pascere, praeter Christum sibi non pascere!* Das sind so Stellen, wo man lernen kann, mit welchem Rechte Christus dem lebensfrischen Geist der Urkirche sich Jehovah so unvermittelt substituirte. Anselmus führt uns scharfsinnig darauf hin. *Videte,* sagt er, *quemadmodum abstulit nobis gloriam, ut daret gloriam, abstulit nostram, ut daret suam, abstulit inanem, ut daret plenam, abstulit nutantem, ut daret solidam. Quanto enim gloria nostra fortior et firmior, quae in deo est, quam quae in nobis?* Da erscheint ja Jehovah ganz sich offenbarend in seiner ewigen Wesensfülle. Und so wollen wir auch das nicht ganz unbeachtet bei Seite liegen lassen, wenn Bonaventura darauf hinwies, dass jeder andere Ruhm nichtig sei, weil er nur *einer* Person der dreifaltigen Gottheit entstamme und als ihr Widerschein von der Erde zurückstrahle, die Weisheit des Sohnes, die Macht des Vaters, der Reichthum des heiligen Geistes sei. Uns scheint nun freilich schon in dieser Vertheilung ein in etwas verzerrtes Bild der Dreifaltigkeit geboten. Doch bleibt das als Wahrheit stehen, dass jeder andere Ruhm nur einen Strahl aus der Sonne des Lebens mit ihrer ganzen Lebensmacht erfüllen würde. Und so gewinnt es doppeltes Gewicht für uns, dass diese Worte die Haftare des Festes schliessen, das den Sturz des Tempels durch des Herrn Gerichte feiert.

Vs. 24—25. Doch diesen Ruhm in Gott hat Israel nicht. Es rühmt sich zwar, dass es Gottes Volk, sein erwähltes Erbe, in dessen Mitte er wohne, dass ihm nur Heil und Segen werden kann. Doch dieses Gottes heiliges Wesen hat es nicht erfahren in seiner Natur. Das Zeichen seiner Erwählung ist die *Beschneidung*, und ihrer rühmt sich das beschnittene

Volk. Wohl tragen den Fluch des Herrn die Unbeschnittenen. Aber ist Israel mehr, denn sie? Es ist beschnitten — aber am Fleisch. Die Vorhaut seines Herzens trägt es zur Schmach seines Lebens, und darum ist es nicht Gottes Eigenthum in dieser sündengebrochenen Natur, es ist ein Volk unter den Völkern, und erliegt demselben Gericht wie sie. So tritt Jes. 22, 1 ff. Judah, das Thal der Schau, unter die zu richtenden Nationen, weil den Bund es gebrochen mit dem Herrn, da seines Herzens Eigenwillen es nicht brach. Siehe, Tage kommen — ob nahe, oder noch aus weiter Ferne, sagt auch das הנה vor ימים באים vgl. 31, 31 nicht. Aber der Prophet sieht sie nahen in fester Gewissheit. Alsdann wird Jehovah seinen Angriff gerichtet haben (פקדתי vgl. Jes. 24, 21) gegen alle Beschneidung mit der Vorhaut. Der Ausdruck מול בערלה, auf dem die ganze Bedeutung dieses letzten Stückes der Weissagung ruht, ist eben darum gewiss mit Absicht so ironisch, ich möchte mit Venema sagen, zweideutig gesprochen.[1] Das nach dem Targum auch von Luther aufgenommene Beschnitten *und* Unbeschnitten (ב vgl. Lev. 1, 16) reicht nicht aus, diesen Zug zu heben. Beschnitten *an* der Vorhaut (LXX und *Vulg.*) möchten vielleicht die Vs. 25 neben Judah genannten Völker alle sein, wie manche andere nach Herodot II, 36. 104. Diodor von Sicilien I, 26, 50. III, 32. Aber das ערלים zeigt deutlich, dass darauf der Redende gar nicht reflectiren kann. Dagegen ist schon 4, 4 die Beschneidung am Fleisch und am Herzen geschieden, und Judah, wenn es der Gepriesene sein wolle unter seinen Brüdern, und den Segen der Verheissung also erlangen, aufgefordert, wahrhaft beschnitten zu treten zu dem Herrn. Deut. 10, 16. 30, 6. Und so scheidet auch S. Paulus Röm. 2, 25. 29. Kol. 2, 11. Demnach sagt hier der Herr, er werde *alle Beschnittenen* zum Gerichte angreifen, die *in der Vorhaut* sind, diese nicht abgelegt haben. Und nun zählt er sie auf, Aegypten, Judah, Edom, Ammon, Moab und alle mit beschorenen Bartecken, die in der Wüste wohnen. Eine eigenthümliche Aus-

---

[1] Vgl. Deyling, *Observ.* II p. 68.

wahl, der ein historisches Motiv in der Zeitgeschichte, auch wenn wir es zu verfolgen im Stande wären, zur Erklärung nicht ausreichen möchte. Wir beachten aber vor Allem, dass Aegypten dem Israeliten von vorn herein als das Land der Knechtschaft 2, 6. 18. unter Jehovah's Fluch, Edom als der wilde und rohe Schänder des Verheissungsgutes Jakob erlegen und ihm verhasst Gen. 26, 34. 27, 41 ff., Ammon und Moab in Blutschande geboren, und mit Edom, wie Jes. 15—16. 21, 12, f., so Jer. 48—49 und Obdj. 1 ff. geradezu zum Typus der antitheokratischen Gewalt der Welt gemacht. Die Wüstenbewohner rufen alle Schrecknisse der überwundenen Tage 2, 6 ff. Richt. 8, 11. in die Erinnerung Israels, und ihre Aeusserlichkeit tritt das Gesetz Jehovah's Lev. 19, 27. 21, 5. mit Füssen. Das sind die, in deren Mitte das gepriesene Judah, *Israels Ruhm*, steht. Warf der letzte Zug ein klares Licht auf die Weise, wie das Gesetz sie hielten (8, 8), so kann die Zusammenreihung eben zeigen, wohin Judah gesunken. Darum fasst der Schlusssatz den Gegensatz scharf zusammen, alle jene Nationen sind unbeschnitten und als solche verflucht, aber das Haus Israels, das der *Beschneidung* Segen an sich erfahren sollte, ist dennoch *unbeschnitten*, unbeschnittenen Herzens nämlich, also nicht weniger verflucht, und auch verheissungstreu kann und muss Jehovah seines Bundes Segen ihm nehmen. Nun werden wir kein grosses Gewicht mehr darauf legen, dass wir nachforschen, ob Jeremias Recht hatte, jene übrigen Völker Unbeschnittene (ערלים) zu nennen, da wir dieses Ausdruckes schmählichen Gedanken schon aus 2 Sam. 1, 20. 1 Sam. 17, 26. 31, 4. Jes. 52, 1. kennen. Aegypten wird Ez. 31, 18. 32, 19 vgl. Vs. 27—31 unter die Unbeschnittenen gezählt. Das zu bezweifeln, hat man freilich aus Herodot's II, c. 36—37 Nachricht, womit Diodor. Sic. III, 31, Strabon XVII p. 824 übereinkommen, dass die Aegypter das Männliche beschneiden, sogar den ägyptischen Ursprung der Beschneidung für Israel behauptet. Dagegen wollen wir uns auf den Nachweis aus andern Zeugnissen, wie Jablonsky *Panth. Aeg. Proleg.* p. XIV ihn gegeben, dass nur die Priester, Thorhüter im Tempel und in die Mysterien Eingeweihte

beschnitten werden, gar nicht berufen. Im Gegentheil, das כל מול בערלה scheint auf den Ruf von Aegyptens Beschneidung auch bei den Juden zu deuten. Denn, wenn den Idumäern gleich erst nach der Unterjochung von Johannes Hyrkanus (Josephus, Arch. XIII, 17 p. 450) die Beschneidung ausdrücklich zugesprochen wird, so ist doch die edomitische wie ismaelitische (Gen. 17, 23)[1] Herkunft aus Abrahams Geschlecht jedenfalls für die ältere Bekanntschaft mit der Beschneidung. Anders ist es bei den Söhnen Lot's, die ohne Abrahams Segen immerhin unbeschnitten gewesen sein mögen. Denn Judith 14, 6 wird ein Ammoniter erst nach seiner Bekehrung beschnitten, und der Befehl des Herrn an Abraham Gen. 17, 12 fällt in eine Zeit, wo er von Lot bereits geschieden war. Ihnen gab aber schon ihre Geburt, die Empfängniss im Incest, den sicheren Gegensatz gegen die dem Herrn beschnittene Zeugungskraft. Doch wären sie's auch, ערלים sind sie in den Augen Israels, weil das Blut solcher Beschneidung das Leben nicht in *Jehovah's Bundesweihe* einführte, den Saamen Abrahams zu gebären, in dem die Geschlechter alle sollten gesegnet werden. Die Bezeichnung כל קצוצי פאה kehrt 25, 23. 49, 32 wieder, und wird schwerlich durch Dahler's Umstellung[2] *„et tous les habitans du desert, divisés en tribus“* passend gedeutet, da dies gar kein irgendwie sachlich bedeutsames Element bietet. Ebenso wenig wird פאה local zu nehmen sein, wie Blayney nach Jarchi's Andeutung המוקצין בפאת מדבר es nahm, als die von den übrigen Völkern entfernt in der Wüste Wohnenden, an den äussersten Enden. Denn der Ort giebt auch hier kein wesentliches Merkmal.. Die älteste Tradition des Targum כָּל מַקְפֵּי פָּתָא führt gewiss am sichersten. Es sind die rund geschorenen Köpfe oder Bärte, welche als den Arabern eigenthümlich auch Herodot III, 8 kennt. Israel sind sie so widerlich, aber — es ist in nichts besser. Ja man kann eben auf

[1] Von dieser ist es durch des Origenes genaue Nachrichten und von Philostorgius *Hist. eccl.* III, 4 in Bezug auf die Homeriten in Arabia felix, die von Ketura abstammen, ausdrücklich bezeugt.

[2] Sie geht aus von Everard Scheid, *Diss. in Cant. Hisk.* S. 69 ff., wo פאה mit فية verglichen.

die Verwandtschaft des Thuns achten, und dann mit Tirinus sagen: *per hanc comae attonsionem insinuare vult deus, ad effugiendas poenas non magis profuturam Iudaeis impiis circumcisionem membri genitalis caeterosque legales ritus, quam gentilibus prosit circumcisio capitis, seu capillitii.* Eines ist so äusserlich, wie das Andere, und hat darum gleichen Werth oder Unwerth. Der Wechsel von יהודה und כל בית ישראל ist hier sehr absichtsvoll, indem auch der Erbe der Verheissung den Verfluchten zugezählt, weil Alle, die Israels Kinder sind, ihres Vaters Berufung verlassen haben, und mit sündigem Herzen freveln gegen den Gott ihres Heils. Judah stand neben Aegypten in der Reihe der dem Herrn verworfenen Geschlechter, und dies begründet sich am Schluss damit, dass Israel den Beruf nicht erfüllt, dessen Zeugniss aus seinem Namen ihm entgegen tönen musste. Haus Israels — sind sie, aber kein heiliges Gottesvolk, kein Tempel des Herrn, in dem Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen (Ps. 85, 11), sondern im Dienst der Götzen sind sie eitel geworden, wie diese selbst eitel sind, und haben so in Hauch zerfliessen sehen die Seligkeit, zu der sie berufen waren.

D. Das Haus Israels im Dienst der Götzen.

KAPITEL X.

Dass wir in Kap. 10 keine selbständige Rede, sondern den Abschluss des Wortes vom Tempel haben, erweist, ausser dem Inhalt an sich, auch die bedeutsame Anknüpfung durch die Anrede בית ישראל Vs. 1 an die niederschmetternde Sentenz וכל בית ישראל ערלי לב, womit der Trauerhymnus des Propheten schloss. Wie Israel von ihr nicht betroffen wäre, das zeigt der Preis der Herrlichkeit Jehovah's, der seines Lebens Gott sein sollte und sein Heil Vs. 1—16, wie in ihr der Grund seines Verderbens, seiner Knechtschaft und Verödung, die düstere Verkündung dieser Gerichte Vs. 17—25. Jehovah allein sei Israels Ruhm (9, 23), sein ist alle Majestät im Himmel und auf Erden Vs. 10—23, wo er wohnt mit dem Segen

seiner Gnade, da ist der heilige Tempel, dessen im Golde der Gerechtigkeit funkelnde Hallen gegen alle drohenden Gewalten des Verderbens Schutz bieten denen, die in ihm wohnen, leben dem Herrn Zebaoth immerdar Ps. 84, 2 ff. Erkennen wir diesen Zusammenhang, sehen, wie er dem ganzen Verlaufe der Weissagung vom Tempel sich unterordnet, dann werden wir nicht nur willig der Kritik es überlassen, hier Fragmente längerer Reden zu finden, und sie auch der Zeit nach bald hierhin, bald dorthin zu rücken, an der Voraussetzung unfehlbar zu halten, dass sie zu in der Verbannung Lebenden, seien es Efraimiten (J. D. Michaelis), oder Judäer, gesprochen, vielmehr wird erst durch diese Ausführung der Abschluss und das, worauf die ganze Tempelrede ihrer Bedeutung nach für das Leben des Volkes hinauswollte, uns geboten sein. Hier erst erfahren wir aus des Sehers Munde, warum das Haus des Herrn ein Fluch werden müsse für Israel, was es zur Mördergrube gemacht. 7, 11.

1. Aufruf an das Volk.

Vs. 1.

Nicht eine Ueberschrift nur sehen wir in der Aufforderung zum Hören des Wortes, das Jehovah geredet, wodurch eine neue Redewendung sich einführte, sondern das שמעו ist Wiederaufnahme der Hauptgedanken der ganzen Rede in 7, 2. Das Haus Israels ist in Wahrheit Haus Gottes, in ihm wollte er wohnen, in seiner Mitte zur Glorie, um seine Menge eine feurige Mauer sein (Sakh. 2, 9). So soll denn eben dies dazu berufene Geschlecht hören, was seines Wohnens im Volke wesentliche Basis ist. Darum ist עליכם besonders nachdrücklich betont, was er als ewiges Statut verkündigt (דִּבֶּר) *euch* und *über* euch, wie er euch eure eigene Natur erschlossen — euer unbeschnittenes Herz euch gezeigt. Auf diese weit ausblickende Absicht achten wir nicht ohne Grund. Denn damit ist uns sogleich verbürgt, dass mit historischen Einzelbezügen hier nichts ausgerichtet wird. Weder eine Warnung an die von Nebukadnezar Gefangenen, (Bertholdt, Einleit. IV S. 1425), noch an die im vierten Jahr Jojakims Abge-

führten aus dem Volke Israels, unter denen Daniel nach Dan. 1, 1—6, (Dahler) reicht aus, des Propheten Rede zu motiviren. Dass Israel auch zu andern Zeiten die hier gebotenen Lehren bedurfte, zeigt Jes. 40, 18 ff. 41, 6—7. 44, 9—20. 46, 5—7 und Bar. 6, 3 ff., und wir müssten bereits vergessen haben, wie scharf des Volkes Götzendienst 7, 17 f. gegeisselt, wenn wir den Anlass dazu in des Jeremias nächster Umgebung verkennen wollten.

2. Der Heiden Weg in Israel.

Vs. 2—16.

War das Herz nicht unbeschnitten derer, die den Weg der Heiden gingen? Aber doch, wie hat so nachdrücklich der Herr warnen müssen, nicht mit ihnen zu wandeln den Weg des Verderbens! Denn ihre Götzen, nichtig in sich Vs. 2—5, sind gegen die Glorie und Majestät des Gottes Israels nur eitle Schattenbilder Vs. 6—16. Was nützten sie denen, welche ihnen dienten, was können sie als Verderben über sie bringen? 2, 11.

Vs. 2. In einem Satze befasst der Prophet seiner ganzen weiteren Rede Sinn. Das Wort, welches Jehovah gesprochen, ist der Grundton des mosaischen Gesetzes von Ex. 20, 2 an. Israel soll nicht sich einlernen in der heidnischen Nationen Lebenswege. דרך, die allgemeinste Bezeichnung der ganzen heidnischen Weise, erhält, indem es durch אל mit למד verknüpft ist, die Bestimmung als Ziel ihrer Mühe und damit den Schein des Reizenden und Verlockenden, so dass der Herr fordert, dass die Seinen nicht an jenes Thun sich gewöhnen, indem ihr besseres Sein und Streben sie unterdrücken, und von dem Glanze sich täuschen lassen irdischer Herrlichkeit und Wonne, durch welche es in die Lust der Welt sich rettungslos verstrickt, vgl. 2, 24. Die Beziehung auf die heidnische Astrologie, welche seit Theodoret fast alle Ausleger in's Auge fassen, ist zu eng. Wir haben das den Sinn deutende Gesetz Lev. 20, 23. Alles Thun und Leben der Heiden war ein Gräuel dem Herrn, und — er hat es gerichtet. Die Furcht vor den Zeichen der Gestirne ist nur eine besondere

Seite (ו *et imprimis.* Seb. Schmidt) dieses Wesens, aber eine, in der es sich auf's bestimmteste ausprägt. Was mit diesen gefürchteten אותות השמים gemeint, brauchen wir nicht durch Rathen der eignen Phantasie festzustellen. Anderes ist es nämlich ja nicht, wenn Etliche an Himmelserscheinungen und Constellationen denken, an denen die Geschicke der Erde hangen, und Andere lieber Sternschnuppen, Kometen und ähnliche Unglück weissagende Schrecknisse verstehen, Sonnen- und Mondfinsternisse wieder Andere. Wozu all' dergleichen? Haben wir doch ein bestimmtes biblisches Zeugniss für den Sinn des אות, wenn der Finger Gottes es in die Himmel schrieb, in Gen. 1, 14. Die Sterne zeigen *leuchtend* die Wege Gottes, Sonne und Mond mit ihnen — Zeichen sind sie der *Allmacht* und Weisheit Gottes, Zeichen der Erkenntniss, die ihn sucht über den Wegen der Kreatur, Zeichen der menschlichen *Ohnmacht*, sie zu führen über Land und Meer, zu leiten hin an die Stätte, wo sie Gold, Weihrauch und Myrrhen niederlegen (Mth. 2, 2) vor dem Hort ihres Heils, Zeichen der göttlichen *Gerichte*, wann sie, roth und blutig (Jo. 3, 3), Verderben künden der versunkenen Welt. Sie sind Vor- und Merkzeichen physischer Ereignisse, indem ihre Perioden Ackerbau und Viehzucht und Schifffahrt regeln und beherrschen. Dazu hat sie das Allmachtswort bestimmt, das sie in's Dasein rief. Aber der Mensch hat vergessen, dass es eben *Zeichen* sind, er hat sie für die Sache genommen. Im Aufblick zu dem leuchtenden Gefunkel droben ruft das stürmende Herz: *Si ventorum murmur fremit, Tempestatum furor premit Cymbam inter scopulos: Ecce, maris stella lucet, Cymbam haec in portum ducet, In hanc verte oculos!* Aber — ruft es weiter: *O Maria, Semper dulcis, semper pia,* und löst das in dem Worte auf: *Maris stella est Maria, stellam maris invoca,* so führt das christliche Schifferlied uns an den Rand dessen hin, wohinein hier wir den Propheten den Brand der Vernichtung schleudern sehen. Selbst nur, sofern sie *astra, signa tempestatum,* wie Piscator אתות השמים wiedergiebt, sind die Sternbilder und Himmelskörper überhaupt Gegenstand der heidnischen Culten geworden, 8, 2. Die Furcht davor ist nicht

die Bangigkeit, dass sie Elend bringen möchten, sondern dies Zusammenbrechen ist Ausdruck der Ohnmacht gegen die überwältigende Obmacht, das Schauern vor der Gottheit Lebenstiefe Deut. 32, 17 [אלהים]. Im Grunde sah Hieronymus das Rechte, wenn er den Propheten dahin versteht, dass Israel von den Gestirnen nicht glauben sollte, *sie* regierten das Menschengeschlecht, und von den Vorgängen an den Himmelswelten seien die Geschicke der Erde bedingt. — Nur wer Gott verloren hat, sucht die Götzen, Weish. 14, 12. 15, wem sein Licht erloschen, der bebt vor dem Sternenlicht, das die Nacht seiner Seele durchbricht. Der begründende Zusatz כי יחתו הגוים מהמה will das Verbot urgiren und damit es eindringlich machen, dass diese Furcht etwas Heidnisches, denen Eigenes, welche (ערלים 9, 25) Israel selbst für unbeschnitten hält. Das Volk der Beschneidung soll solchen Gräueln fern stehen. Denn es ist ja dessen, von dem alle Gestirne erst ihr Zauberlicht empfangen, יהוה צבאות. Lev. 18, 24. Auch der neue Bund hält an diesem Gegensatz Mth. 6, 32. 1 Thess. 4, 5. vgl. Röm. 12, 2. Die Verknüpfung deutet darum richtig sowohl der *Vulg.*: *quae timent*, als was Pagninus substituirt: *Sed metuant gentes ab iis.* Allerdings würde durch תלמדו die Fassung empfohlen scheinen, welche das כי וגו' in die Gedanken Israels verlegt, um dem Weg der Heiden den lockenden Reiz zu leihen, wie Junius etwa sie ausdrückt: *Ne propterea ab illis timeatis, si istae gentes ab illis stolide sibi metuant.* Allein nicht das, *dass* die Heiden also thaten, war das Verführerische für das Volk, sondern die süsse Lust des verlockenden Lichtgefunkels selbst (vgl. Hi. 31, 26 f.).

Vs. 3—5. Indem dem הגוים hier העמים sich substituirt, wird die grosse Menschenmenge hervorgehoben, die sich Israel gegenüber in Volksgemeinschaften gruppirt. Was diese als solche für Statute hegen, das Alles ist nichtig und leer. Den hier so auffallend dem Gestirndienst an die Seite tretenden Ausdruck חקות העמים gab schon die Peschito durch ܕܚܠܬܐ und noch Luther ohne Weiteres durch die Götzen der Heiden. Die sich anschliessende Schilderung ihrer Fabrikation würde den Sinn empfehlen, wenn sich be-

greifen liesse, wie חקות zu diesem fast persönlichen Begriffe käme. Junius meinte das so zu gewinnen, dass die Gründe angegeben, welche die Götzen als zu Verachtende erwiesen, und zwar der erste *ab efficiente causa. Quis enim*, sagt er, *ex illis effecit deos, nisi stulta opinatio et institutum populorum.* Aber eben der allgemeine Ausdruck scheint zunächst einer Einschränkung auf die Cultusgesetze der Nationen zu widerstreben, die aus dem eitlen Geiste menschlicher Weisheit geboren, selbst eitel und verwerflich vor Gott, vgl. Eph. 4, 17. Röm. 1, 21. Und dann redet die morgenländische Sitte nicht leicht in solchen Abstractionen. Darum scheint uns חקות so allgemein wie דרך Vs. 2, das ganze die Volksgemeinschaften bildende und ordnende Princip ist nichtig, was immer sie erfunden und festgesetzt, um sich ihren Bestand zu sichern auf Erden (Jes. 47, 15), das Alles ist ohne inneren Halt, ohne wesentliche Lebensmacht. Der Blick liegt auch in der Zusammenfassung durch הוא einerseits und dem abstracten Prädicat הבל andererseits, die Völkersatzungen sind nichts als Eitelkeit. Das düstere Bild solchen Hauches der Vergänglichkeit tönt wie Koh. 1, 2 vernichtend herein in die lärmende Lust dieser Gottesdienste. Die Macht der Götzen schien so gross, die Völker in den Staub werfen konnte, und — sie war doch nur eine von den Eitelkeiten, auf deren Grund ihr Leben sich erbaut. Es schliesst darum mit כי עץ וגו׳ sich gerade diejenige Erscheinung solcher Eitelkeit an, welche den Zusammenhang der prophetischen Rede hier hält, eben der so feierlich ernst gemeinte Götzencultus. Wer daran geht, einen Gott aufzustellen in Majestät, damit die Andacht vor ihm ihre Mysterien feiere, der schlägt das Holz dazu aus dem Walde — das singulare כְּרָתוֹ wie ייפהו Vs. 4, wofür Luther „sie hauen im Walde“ richtig deutend gesagt, ohne eine Correctur כְּרָתוּ (J. D. Michaelis) im Mindesten zu fordern. Fände man darein sich nicht, so könnte sonst auch עם, aus חקות העמים entnommen, Subject sein, wofür das auf eine Mehrheit der dabei Thätigen hinweisende מעשה ידי חרש sprechen würde und das plurale Suffix in יחזקום Vs. 4. Sollten die nationalen Institutionen eines Volkes nicht eitel sein,

das Holz zu seinem Gotte machen kann? Doch mehr noch als dieses Material. Der ganze Process der Götzenbildung tritt in den ihn bezeichnendsten Zügen dem Seher entgegen, dass ihre Thorheit daran selbst er aufweise. Zuerst also, ein Stück Holz aus dem Walde, wie man sonst seiner im Leben sich bediente, etwa an seinem Brande sich zu wärmen und so recht behaglich sich's zu machen, das bietet den Stoff des Gottes, und aller Stoff sollte doch seinem Wesensgrund entstiegen sein. Dann weiter ist der Gott das Werk der Hände Eines, der mit dem Beile arbeitet, also mit seiner Kunst und seines Armes Kraft eben die rohen Stoffe zu Gestalten umschafft. מעצד ist das Werkzeug zum Fällen der Bäume Jes. 44, 12, daher etwa die Zimmermannsaxt. איז דעם כרייען בוויקל אודר הובל sagt ס'באר משה. Wohl wirkt das כרתו auch hier noch als Halt des ganzen Gedankens fort, aber doch ist es nicht geradezu zu מעשה zu wiederholen, sondern dies steht selbständig, das Resultat jener begonnenen Thätigkeit zeichnend. Die ganze Schilderung entspricht der Weise andrer Propheten Jehovah's, die den Götzendienst zu richten hatten, sie ist ein Nachhallen der galligen Ironie, mit der des Jesajah Feuerwort Jes. 40, 19 ff. 44, 12 ff. die ohnmächtigen Gebilde des Menschenwahnes niederwirft. So roh bleibt nämlich das Bild nicht, es wird verschönt Vs. 4 durch Gold und Silber, womit es überzogen, und ausserdem reich behangen und verziert dann dasteht. Es glänzt dadurch auf im Lichtglanz einer verklärten Welt, da das metallische Blinken dem Menschenauge eine ideale Verborgenheit erschliesst. Wir erinnern an Jakob Böhme's Wort, wenn er (Morgenröthe im Aufgang S. 214) sagt: „Alles lichte Erzt hat seinen Ursprung im Licht, welches *vor der Zeit des Zorns* in der äussersten Geburt in der Natur geschienen hat," und dann: „Weil denn ein jeder Mensch ist, wie das ganze Haus der Welt, so lieben auch seine Quellgeister den Kern oder das Allerbeste in der verderbten Natur, und brauchen das zu ihrem Schutz und Wehre." Auch hier also ein Substantielles in der Eitelkeit, das eben eitel wird, weil es vom Urgrund losgelöst. Denn die Ohnmacht dieser Scheinherrlichkeit tritt sogleich deutlich hervor, wenn die Quell-

geister der lichten Gestalten mit Nägeln (מסמרות 1 Chron. 22, 3. Jes. 41, 7) und den sie festschlagenden Hämmern (מקבות) ihren Bestand, ihre Festigkeit (יחזקום) erhalten müssen. Das ist mehr, als wenn nur die Art des Schmuckes dahin beschrieben würde, dass Gold und Silberplatten darauf festgehämmert (Kimchi), und führt eben deshalb das ולוא יפיק ein. Darin fühlt man den Stachel der Ironie in seiner spitzigsten Schärfe — das Götterbild soll nicht wanken! Das Bild dessen, vor dem wankend der Anbetenden Furcht zusammenbricht! Der Singularis weist an jedem Einzelnen nach, welches die Natur Aller (יחזקום). Die Bedeutung von פוק ist vgl. 1 Sam. 25, 31. Nach. 2, 11 auch Jes. 28, 7 nur die Unsicherheit des Bestandes im Allgemeinen, möge man sie im Hin- und Herschwanken (Piscator nach der LXX κινηθήσονται), oder sich Beugen und Niedersinken (Jarchi nach Targ. דְלָא יִצְטַלֵי), oder im Umfallen (Luther) von seiner Stelle (Abarbanel) sehen, und das Hifil mag entweder mit Gesenius die Mühe des Künstlers bezeichnen, der Sorge trägt, dass sein Werk nicht umstürze, oder die Haltlosigkeit des Götzen in sich, der selbst nur schwanken könnte, wenn nicht Hammer und Nagel ihn festigte, oder auch seine Unfähigkeit, Andern (Coccejus) Veranlassung zum Fallen zu werden. Nun freilich, dann stehen sie ja, die wohlgezimmerten Götter, und ragen auf als Kronen der geschaffenen Welten. Man kann תֹּמֶר auch Richt. 4, 5 nicht anders, denn im Sinne von תָּמָר nehmen, und es ist nicht nur der Ausdruck תמרות עשן Jo. 3, 3. vgl. Richt. 20, 40, sondern auch der talmudische Gebrauch von תְּמוּד für Säule und das arabische تامور und تامورة für die christlichen Kirchthürme Bürgschaft für die Uebertragung der bildlichen Erscheinung auf der Palme ähnlich Aufragendes. Der Baum ist das Bild der höchsten vegetativen Vollendung in der Natur, der Schönheit, Dauer und Festigkeit. Auch das Bild tragen die Götzen, wie Palmen stehen sie da in ihrer kunstvoll gefestigten Arbeit. מקשה ist nach der durch seine Anwendung im Gesetz (Ex. 25, 18. 31. 36. 37, 7. 17. Num. 8, 4. [10, 2]) auf den goldenen Leuchter und die Kherubim gebotenen wahrscheinlichsten Auffassung dichte

und harte Arbeit, also der Metallguss, und hier dann das dem ähnliche Bild aus Holz mit metallenem Ueberzug geschmückt. Die Arbeit trägt ebenso das Gepräge der Vollendung, sie lässt die markige Natur der Götter zur Anschauung kommen, ihre alles Zeitliche überdauernde Felsenmacht. Aber freilich — reden und im Wort des Geistes Leben bezeugen, das können sie nicht (ולא ידברו). Haben sie doch so wenig Selbständigkeit, dass sie nicht einmal allein sich fortbewegen können (לא יצעדו). Man trägt sie deshalb, und *sie* sollten Welten in ihrem Schoosse tragen! Das ist grosse Schwäche. Es fehlt also das Göttliche in jeder Kreatur, der belebende Hauch fehlt ihren Bildern, sie sind todt. Jes. 45, 20. 46, 7. Dem Propheten stehen Processionen vor der Seele, wie wir unter Assur's Trümmern sie finden. Eine Abbildung sehe man bei Layard, *Nineveh and its Remains* II, p. 226, Fig. 81, welche fast als Original zu den prophetischen Schilderungen vgl. Hos. 10, 6. erscheinen möchte. Ebenso finden wir es in Aegypten. S. Wilkinson, *Manners and Customs* p. 450. Es war allgemeine heidnische Sitte, deren innere Ironie auch ihr Gericht, weshalb Am. 5, 26 der Prophet sie so accentuirt hat. Die Schreibart ינשוא [Ps. 139, 20, wie הלכוא Jos. 10, 24 und אבוא Jes. 28, 12. vgl. Ewald, Lehrb. §. 190, 6 und §. 194, b.] dürfte mit unter dem Einflusse der Wucht dieses Tragens für den Gedankenkreis entstanden sein, indem den Laut des Wortes sie hinzieht. Aber nein, die Todten sind kein Gegenstand der Furcht für Israel, an dem der sich mächtig erwiesen, bei dem des Lebens Bäche, die Quelle des Lebens ist. Von ihnen aus (מהם) geht keine Gewalt, die das Gottesvolk andächtig niederwürfe (אל תיראו). Denn (כי) was vermöchten sie denn zu thun? Böses Einem zufügen (לא ירעו) — nein, das vermögen sie nicht. Denn sie haben keine Potenz in sich, deren Energie in Sein und Nichtsein sich darlegte. Aber auch durch Wohlthaten können sie keine Erhabenheit erringen, vor der die Andacht sich beugen dürfte. Denn nun gar (גם) Gutes erweisen ist nicht, ist noch weniger (גם) bei ihnen. Die Verknüpfung des אותם mit אין markirt das gänzlich Zusammenhangslose, es hat gar keine Neigung zu ihrem Wesen hin,

keine Beziehung auf sie. Darum steht gewiss sehr bezeichnend hier אותם für das zu erwartende אִתָּם wie 12, 1. 3. 16, 8. 19, 10. 20, 11. 1, 16. vgl. 7, 3.

Vs. 6—11. Dem Bilde jener elenden Götzenmächte gegenüber tritt der Blick in die unendliche Majestät und Herrlichkeit, die Israel's Gott seinem Volke offenbart. Mit einer Apostrophe an den zu Feiernden selbst hebt des Sehers Geist sich auf in den Glanz seiner unverdunkelt durch alle Götzenpracht strahlenden Herrlichkeit. Es ist die Gewalt des Eindrucks, den diese Herrlichkeit auf das Gemüth ausübt, welche das objective Lob in die Sphäre subjectiver Seelenfeier entrückt. Unvergleichlich ist Jehovah. Das ist (Ps. 86, 8. 18, 32. Ex. 15, 11. Jes. 46, 5.) das Zeugniss Aller, die seine ewige Kraft und Gottheit an sich erfahren haben. Der Ausdruck מאין כמוך ה' wird durch לית des Targum umschrieben, Keiner ist ausser dir, ohne dass die bestimmte Nüance des מאין dadurch gedeutet wäre. Dass eine Solche gar nicht daran hafte, wird Gesenius (Lehrgeb. S. 831) durch Vergleichung von המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר Ex. 14, 11 am wenigsten bewiesen haben. Denn dort bildet אין קברים *einen* Begriff, der Mangel an Gräbern, בלי ist dessen Aufhebung und מן bezeichnet den Ausgangspunkt der mosaischen Absicht, so dass das Volk fragt: Hast du uns, weil dadurch Raum zu Grabstätten wir gewännen, dem Tod in der Wüste zugeführt? Eine blosse Verstärkung der Negation wäre auch eben sachlich zu motiviren für diese Fassung. Nein, das reicht dem Propheten ja in der That nicht aus für seinen Gedankenkreis, dass Keiner wie Gott. Er muss mehr sagen wollen. Und dies Mehrere liegt eben in dem מן. Wir lasen schon 2, 15 in der Verbindung נצתה מבלי ישב von Judah's Städten eine durch מן eingeführte Negation zur Begründung des Prädicats. So ist hier der Sinn durch eine ganze Kette von Gedanken zu vermitteln. Weil überhaupt kein Wesen er hat ausser dir, wer immer als Gott verehrt wird, so ist Keiner wie du, aller Wesen Quell und Urgrund (יהוה). Und sehen wir dann etwa auf מאין ישב 51, 37 als Motiv für שמה ושרקה über Babels Trümmer-

haufen lagernd, und 34, 22 für אתן שממה von den Städten Judah's, dann ergiebt sich natürlich מאין וגו' als Vordersatz zu גדול אתה, weil Keiner dir gleich, du Wesensquelle, darum bist du so gross, bist allein gross allen Denen gegenüber, vor deren Gewalt die Völker der Erde sich beugen. Hi. 11, 8. Am. 9, 6. Ps. 145, 1—3. Dem Wesen (אתה) folgt der Name (שמך) als Gestaltung seiner Kundgebung, als Offenbarungsform. Ihre Grösse prägt sich in der Heldenstärke aus, in den kräftigen Erweisungen seiner Macht, Luther's „und kannst es mit der That beweisen." Im Innersten gilt freilich, was Kimchi bemerkt, Gott ist sein Name, und sein Name ist er. Darauf ruht die Erklärung, mit der er ihn sanctionirt: אהיה אשר אהיה Ex. 3, 13ff. Aber wenn die Feier seines Wesens bekennt, was er *in sich*, so sagt der Preis seines Namens, was er *für uns*, und darum ruht die Feier darin aus als Erguss der feiernden Menschennatur. Ex. 15, 2—3. — Wer sollte den Allgewaltigen, des Name so herrlich, wer sollte ihn nicht fürchten (יראך)? *Götzen*, nein, die fürchtet Niemand, da ihre Ohnmacht er erfahren Vs. 5. Aber Jehovah fordert Furcht, und ob auch sein Volk sich nicht fürchten mochte trotz seines Donnergrollens 3, 8, er fordert Furcht anbetender Verehrung als König der Nationen. Doch, wie ist er das? Aus der Berufung Israels hallt uns das Wort entgegen Ex. 19, 5: Ihr sollt mein Eigenthum sein vor allen Völkern, *denn die ganze Erde ist mein.* Er wird in dieser seiner Machtvollkommenheit sich erweisen, wann das All anbetend vor ihm niedersinkt, wann Jehovah Einer sein wird und sein Name Einer über alle Lande (Sakh. 14, 9). Wer sollte den nicht fürchten? Denn ihm allein eignet jene alles Irdische in den Staub werfende Glorie (כי לך יאתה). Die Begründung würde höchst frostig sein, und schon dem Klange nach völlig überflüssig, wenn wir יאתה auf Grund der aus Theodotion in die LXX aufgenommenen Uebertragung durch πρέπει in dem abgestumpften Sinne des *angemessen* Seins fassen wollten. Darum musste Cappella eine Emphase in dem Verschweigen des Subjects (*quicquid est terroris, gloriae, maiestatis et magnificentiae*) finden. Indess schon die alten Versionen haben auch viel

mehr darin durchgefühlt. Die *Vulg.*, das Bild im Auge behaltend: *tuum est enim decus*, das Targ., das doch sonst den Gebrauch von יאא im Sinne des syrischen ܝܐܐ auch kennt: denn dein ist das *Reich.* Erst von dem schön Sein und voll strahlender Herrlichkeit aus (vgl. יָפָה Hohel. 8, 6) verliert das Leben der Wurzel sich durch נאה Gen. 34, 15. 22—23 in das Wohlgefallen ansprechend Sein, obwohl es auch da dem orientalischen Sinne nicht ganz verblichen ist. Darum nahm Christophorus a Castro diesen blasseren Sinn lieber von אתה her, so dass *tibi venit* gleichbedeutend mit *tibi soli debetur et nulli alii.* Aber bedürfen wir *dieses* Gedankens, so bietet ihn ja die im Bild des Strahlenglanzes befasste Gottesnatur am natürlichsten. Dann wird uns auch die feminine Form יאתה erst recht bedeutsam wieder, sofern jener zauberisch fesselnde, Furcht erzwingende Gottesglanz doch nur *Ausstrahlung* seines *ewigen* Wesens, *Abglanz* seiner *immanenten* Wesensmacht ist; dann auch die weitere Begründung (כי) fasslich, dass unter den Weisesten der Nationen allen und unter aller ihrer Königspracht, weil Keiner wie er, Gottes Herrlichkeit strahle. Weisheit und Regiment legen den Glanz göttlicher Majestät aus einander. Die Zusammenordnung des abstracten מַלְכוּת mit חכמים, ähnlich dem גבורתך neben מתיך Jes. 3, 21, giebt auch diesem das Vorwiegen des Qualitativen, dessen Träger die Personen sind, wie wir es mit dem Superlativ bezeichnen wollten. Wird מאין wie Vs. 6 verstanden, so scheint es nur, als fehlte das Subject zu בכל חכמי וגו'. Doch dürfen wir nur das Ohr für das Nachhallen der inhaltschweren Begründung des Eingangs in dem כי לך יאתה offen halten, und wir gewinnen den Gedanken, dass Gottes Herrlichkeit in aller Herrlichkeit der Völker strahlt, *weil* Keiner wie er יהוה צבאות. Sagte doch selbst Kimchi, das durchfühlend, dass alle Weisen den Herrn für den Grössesten bekennen. Darin liegt denn das Motiv für den Zusatz מי מלך הגוים zu לא יראך, und der Preis der Herrlichkeit Jehovah's (Ps. 93, 1. Apok. 15, 3), welche ihn als den darstellt, der, wie Daniel ihn heisst, אל אלים ist, den alle Gottessehnsucht der Völker in ihren Götzen nur gemuthet hat. Und nun drängt uns das, noch ein-

mal darauf zurückzublicken, wie eben die Zeichen des Himmels diese Götzen gewesen, die Wahrheit der Götzenbilder. Sie hätten zeigen sollen denen, die an ihrem Lichte hingen, den Weg zu den Pforten des Lebens im Herzen dessen, der in unzugänglichem Lichte wohnt (Ps. 104, 2), dem Wind und Feuerflammen nur Boten seiner ewigen Liebe sind. Die Geschichte des Evangeliums hat uns vor den Stern geführt, der die Weisen aus dem Morgenlande zur Krippe nach Bethlechem geleitet, welche die christliche Sage zu den Königen der gesammten Heidenwelt gemacht hat. Ihre Gaben sind ein Bekenntniss, sie legen ihrer Krone irdische Herrlichkeit nieder vor dem neugebornen Könige der Juden, und der ist es, dem die vollendeten Seligen Apok. 15, 2 ff. das Lied des Lammes singen in den Klängen, mit denen Moses, der Mann Gottes, den Durchzug Israels gefeiert hat durch das Meer des Todes. Welche Aussicht ruht im Schoosse dieses richtenden Gottesworts!

Die Weisheit der Erde erscheint dem gegenüber als Thorheit, welche in Gottlosigkeit wurzelt. Ps. 14, 1. 53, 2. Röm. 1, 22. Sie spricht sich so stark in den beiden verbundenen Worten יבערו ויכסלו aus. Vgl. Ps. 49, 11. בער auch Vs. 14. 21, und da von fremder Gewalt gehalten (Nifal), ist die brutale Gottlosigkeit Ps. 94, 8, כסל die mit Empörung verknüpfte. Sie beweisen solche Gesinnung in *Einem*. בְּאַחַת klingt freilich eigen. Wollte man mit den jüdischen Interpreten es ironisch nehmen, nur in einem Dinge, *en ce seul point* der Genfer Uebersetzung, in einem ganz Kleinen zeigt sich ihre Thorheit, so würde eben, dass ihrer Weisheit sie sich rühmen, vorausgesetzt sein, und dadurch Jehovah's Herrlichkeit nicht sonderlich gehoben werden. Wie man aber auch trotz der Autorität der LXX und *Vulg.* nicht allesammt, sie alle zumal, deuten dürfe, zeigt ausser dem Fehlen jeden Hinweises auf ihre Individualisirung im Vorherigen, dass das chaldäische Idiom diesen Begriff naturgemäss durch כַּחֲדָא ausdrückt und dem entsprechend כְּאֶחָד im Hebräischen Jes. 65, 25. Esr. 2, 64. Um Beide zugleich, Heiden und Juden (Junius), zu bezeichnen, müssten die Letzteren genannt sein.

Man möchte also mit Vatablus meinen, *ut uno verbo, semel dicam.* Aber er sagt es ja wieder nicht mit *einem!* Es bleibt nichts, als eben die beiden Verba zusammenzufassen, sie sind einfältig und empörerisch zugleich, ihr Auflehnen gegen den Herrn, wenn sie ihn nicht als König der Nationen anerkennen, zeugt von Beidem. Und das legt das sich anschliessende מוסר הבלים עץ הוא aus einander. Wie Vs. 3 הבל הוא die Nichtigkeit der heidnischen Götterstatute aussprach, so ist hier עץ הוא Prädicat. Und schon deshalb kann Luther's Uebertragung: denn ein Holz muss ja ein nichtiger Gottesdienst sein, nicht als richtig gelten, auch wenn sie sachlich verständlicher klänge. Aber auch der Versuch, durch Interpunction den Sinn zu gewinnen: *disciplina vana, lignum est id, in quo occupantur,* wie Maurer vorschlägt, scheitert an der sprachlichen Form des Ausdrucks. Aber was ist's, das der Prophet *Holz* nennt, und in welchem Sinne thut er es? מוסר הבלים erklärt sich entweder durch den Verlauf Vs. 9 als Aussage von den *Götzenbildern,* die in sich nichtig und leer, Deut. 32, 21. 1 Kön. 16, 13. Wird dann nun מוסר aus חקות Vs. 3 klar sein, so haben wir die Gestaltung des Lebens ordnende, erziehende Lehre über Götzen, Götzenunterweisung und den von ihr geforderten Götzendienst, der ist Holz. Oder die von den eitlen Idolen ausgehende Zucht, also etwa der Wohllustdienst, dem sie Bahn brachen, die bange Scheu vor den Zeichen der Himmelswelten, im Gegensatz zu Jehovah's gebietendem Gesetz, ist Subject. Doch, was meint dann das Prädicat? Die *Gloss. ord.* sagt *vile,* und nimmt weiter das Silber als den erheuchelten Schmuck der Lehre. Trotz alles gleissenden Scheines ist sie durchaus unwerth. *Quae de istis simulacris credunt docentque sunt vanissima,* sagt auch Grotius bestimmt. Ob es an und für sich nahe liegt, daran zu denken, dass Holz sein eine wegwerfende Qualität, lassen wir dahin gestellt sein. Doch es vermittelt sich ohne Künstelei, wenn Maldonat sagte, *ex ligno, ex quo deos suos faciunt, possumus eorum discere vanitatem.* Sind sie selbst eitel, wie sollte nicht eitel sein, was von Wesensbestimmung ausgeht von ihnen? Holz ist ihre Zucht, wie sie selbst Holz sind. Petrus

a Figueira sieht das Verächtliche darin, dass ja Holz zu den niedersten Körperwesen gehöre. Aber gerade diese Seite wüssten wir sonst nirgends hervorgehoben, als etwa 1 Kor. 3, 12. Doch ist andererseits deutlich, wie, dass Holz der Götzen eigentliche und einzige Substanz, schon Vs. 3. 5 sich aussprach. Und nun denken wir, wie Ps. 115, 8 die Schilderung der Götzen, die Jehovah's Herrlichkeit trüben, darin ausgeht, dass der Sänger ausruft, so blind und so elend, wie sie selbst, sind die, welche sie machen, ihnen zu dienen also sie aufstellen, mit Allen, die auf sie ihre Hoffnung setzen. Mit *Asche* weiden sie sich, Jes. 44, 18. 20. Und der Prophet sagt dort Jes. 41, 29: Siehe, Alles ist Betrug, und nichts mit ihrem Thun, ihre Götzen sind Wind und eitel. Todt heissen sie Ps. 106, 28. Von den Bergen und Hügeln Hülfe zu erwarten, bekannte Israel selbst Jer. 3, 23, sei thöricht, und Jehovah ist Israels Hülfe Ps. 121, 1—2. Eitelkeit und Mühe sind die Götzen, Sakh. 10, 2. Nun wiederholt Jeremias 14, 14. 23, 16 ff. 27., wie leer auch der Propheten Verkündung, welche wider den Herrn. Wir wissen aus 2, 8, dass Götzengeist diese trieb, Baal es, in dem sie zeugen vom falschen Trost des Lebens. Das wäre מוסר הבלים, solche Zucht im Geist und Dienst der hölzernen Götter ist Holz, darüber bringt sie es nicht hinaus. Was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch, nur des Geistes Kinder heilig dem Herrn, vgl. Röm. 1, 21—22. Von dieser Fassung aus erhält dann das באחת auch die rechte Stelle, viehische Dummheit und empörerischer Trotz liegt in dem Hangen an der Ohnmacht der Götzen, wo Jehovah's wunderbares Licht getrübt wird, weil eben Holz ihm an die Stelle gesetzt wird, das durch alle Götzeninstitutionen und Verehrungsformen doch nichts Anderes als Holz wird. Weil sie den Herrn nicht kannten, darum sinken sie in die Vergötterung der Kreatur, nennen Holz ihren Vater, Stein den Schooss, der sie geboren, 2, 27. Darum haftet des Sehers Blick an dieser ihnen leuchtenden Göttergestalt noch weiter.

Nichts also denn Holz ist der Götzen Wesen nach Ursprung und Erscheinung im Leben. Doch nein, wahr ist's, es ist schön vergoldet und trägt den Flitterstaat einer grossen

Lüge. Mit Silberplatten (כסף מרקע) Ex. 39, 3. Num. 16, 38. sind sie belegt, sorgfältig freilich bearbeitet und breit geschlagen, um grosse Flächen in den lichten Verklärungsglanz zu kleiden, aber eben dadurch die Hohlheit verhüllend, das Bild von Silber tragend ohne das Sein, das Silber als Larwe nur. Und wie herrlich das! Sie fanden's nicht auf der Strasse, was ihnen ein so werther Schmuck. Und sein Werth steigert dann sich noch in dem Goldglanz, der darüber hinstrahlt. Es ist weit herbeigeführt, das Silber aus dem fernen Tharschisch her. Wäre das, wie man jetzt fast allgemein annimmt, Tartessus,[1] so ist Spaniens Silberreichthum schon im Alterthum bekannt, wie Bochart, Phaleg. III c. 7, nachwies und besonders Diodorus Sic. V, 35—38 zeigt. Noch herrlicher als das soll das Gold daran erscheinen. Es kommt aus Ufas, dem auch Dan. 10, 5 gerühmten Goldland. Welches, ist noch nicht zur Entscheidung gebracht, und dürfte am wenigsten durch blosse sprachliche Conjectur zur Entscheidung zu bringen stehen, da die Wortform hebräisch verständlich wäre aus או für אי und פז. Hitzig's Vermuthung, wenn er es mit Usal Gen. 10, 27 zusammenstellt und daher nach Jemen versetzt, auf die sanskritischen Klänge विपाशा und विशाला hin, stützt Fürst (Handw. S. 137 f.) durch den Namen Hyphasis, von woher die Kolonie ausgegangen sei. Bochart's Autorität, der Phaleg II c. 27 es nach Ceylon verwies, dem Taprobana der Alten, wo der von Ptolemäus VII, 4, 7—8 gekannte Fluss und Hafen Phasis die Spur des Namens trüge, hat lange der durch das Targum angeregten Verwechselung mit אופיר die Spitze geboten. Die Letztere ist eben ganz aus der Luft gegriffen, und sollte ihrem Ursprung anheimgegeben, am wenigsten von Gesenius mit sprachlichen Gründen Thes. I S. 137 vertheidigt werden, wie die Verwechselung von ברק und בזק, die Assonanz von חרון zu חזון Ez. 7, 13, für welche doch irgend *ein* sachlicher Anlass gewonnen werden müsste. Mehr würde es

[1] Worüber zu entscheiden wir talmudische Gelehrte am ehesten berufen erachten möchten, die noch im umfassenderen Sinne als Schwarz (Das heilige Land S. 255) gethan hat, die jüdischen Notizen sichteten. Wir verweisen auf die Materialien bei Winer, Realw. S. 602 ff.

sagen, wenn אופז als *sequioris aevi vitaeque communis corruptio cum allusione ad* פז *aurum purum et* זהב מופז 1 Reg. 10, 18 nachzuweisen wäre. Allein wie seltsam, dass man sich überreden will, die Peschito habe dies מופז selbst für מֵאוּפָז gehalten und darum durch ܡܢ ܐܘܦܝܪ gegeben! Und sonst fehlt dafür jeder Beleg, da ja Ofir auch später noch im Gebrauch ist, 1 Chron. 29, 4. 2 Chron. 8, 18. 9, 10. Darum bliebe noch immer Anderes viel sicherer zu prüfen übrig. Grotius wirft die Bemerkung hin, es gedenke einer Insel *Πάζος* in Indien Stephanus aus Alexander Polyhistor. Man halte sie für dieselbe, welche Plinius Topazon im rothen Meer nennt, und die das Emporium für indische Waaren im Alterthum gewesen. Doch dazu auch fehlt es an bestimmteren Motiven. Das aber scheint gesichert, dass, wenn Tharschisch nach Westen, Ufas nach Osten weist, dass Silber und Gold aus allen Fernen herbeigeholt, die Zauber dieser hölzernen Götzen zu constituiren. Götter also von den vier Winden her mühsam und mit Fleiss zusammengelesen, mit herrlichster Hülle und doch hohl, das sind die Angebeteten der Heiden. Ein Künstler hat sie gearbeitet — ein Machwerk, Staub vom Staube sind die Schöpfer der Welten (מעשה), ein Werk aus den Händen (Ps. 115, 4) eines Schmelzers (צרף), dem die Elemente dienen, die Geburt seines Gottes zu gestalten. Jehovah dagegen hat seine Schmelzer erst aufgestellt 6, 29, und ihrer Werkthätigkeit ein ganz anderes Gebiet zugewiesen. Was Wunder, wenn solche Götter auch Kleider bedürfen gegen die Unbilden der Natur und bunten Flitterstaates, ihren Liebhabern zu gefallen? Sie sind nichtig. Aber nichtiger noch ihre Gewandung. Schön ist's, sieht auch aus fast, wie ein Nachschein der Hülle, darin Israel seines Gottes Offenbarungen anschaute. Hyazinth und Purpur ihr Gewand (Ez. 27, 7. Sir. 45, 12), ein Spiel von ewiger Gottestreue und seliger Gottesliebe. Die höchste Pracht dieser Farben für Israels Auge wird aus dem Gegensatz Sir. 40, 4 klar, und ausdrücklich betont ist sie 1 Mkk. 8, 14. 10, 20.[1] Und auch in diesem Stück reicht Niniveh uns die Urbilder noch in Resten dar[2],

---

[1] Vgl. Hartmann, die Hebr. Th. 3 S. 128 ff.

[2] S. Layard, *Nin. and its Remains* II S. 453.

und wir lernen dadurch die verführerische Macht derselben kennen. Aber wie können sie Israel verführen? Ein Werk von Weisen sie ganz, nennt sie des Heiligen Hohn, wohl gedacht, wohl ausgeführt. Das sind Götter! Jehovah dagegen — der ist Wahrheit, sein Wesen kein Schein, kein gemachtes, kein durch angenommenen Glanz prunkendes. Ist das der Gedanke, dann könnte אמת Prädicat zu יהוה sein, entgegengesetzt dem הבל Vs. 3. 8. 15., wie es auch die rabbinische Theologie fasst, wenn Maimonides in der Mischnath Thorah sagt, das einzig substantielle Sein Gottes festzustellen: אין אמתתו כאמתתו אחד מהם הוא לבדו האמת ואין לאחד אמת כאמתתו. Daraus folgerte sich אלהים als Apposition zu יהוה, und dann eine beabsichtigte Verbindung der beiden Gottesnamen, ähnlich der naturwüchsigen in den Urkunden vom Anfang der Menschengeschichte Gen. 2, 4 ff., für beide Stellen um so bedeutsamer, als so Schluss und Anfang der Geschichte des Heils dem Israel der Gegenwart sich in einander webten. Leuchtet von selbst ein, dass wir אלהי אמת nach der Peschito zu substituiren kein Recht haben, so ist auch der adverbiale Gebrauch des אמת für in Wahrheit dadurch ausgeschlossen, dass אלהים, wiewohl in diesem Zusammenhange es nicht von den Götzen gebraucht ist, an und für sich auch ihnen, ja den bleichen Schatten der Todtenbeschwörer 1 Sam. 28, 13 eignen kann, und darum, sollte es Jehovah in Gegensatz zu den Götzen stellen, eben diesen selbst auch beigelegt sein müsste. Welche Seite in Jehovah's Wesen das Prädicat der *Wahrheit* feiern will, das legt weiter der andere Satz aus einander: *Der* (deiktisch ihn heraushebend, als der solchen Namen mit Grund trägt), [הוא] ist Gott (אלהים), wirklich Allgewalt offenbarend, sein Wesen ist Leben (חיים), und Herrschergewalt bezeugt von der dunklen Vorzeit her (עולם), dass Keiner *ist*, denn er. Darum sagte Calvin: *Deus nihil aliunde mutuatur, sed contentus est se ipso, et virtus eius per se satis habet auctoritatis, sibi sufficit ad omnes gentium errores profligandos, ubi in medium prodierit eius maiestas.* Allein die Möglichkeit solcher Verknüpfung scheitert an dem völlig parallelen הוא אלהים חיים, das dem יהוה

אלהים אמת zur Seite tritt und in מלך עולם sich ergänzt. Demnach müssen wir denn אמת allerdings dem אלהים unterordnen, und zwar appositionell in der Weise, dass Jehovah Gott genannt wird, der Wahrheit, Gott, der Leben ist. Die Götzen sind, obwohl sie auch אלהים, da Schauer der Allgewalt zu ihrem Dienste rufen (vgl. Deut. 32, 15 ff.), nichts doch als Phantome und Figmente menschlicher Kunstfertigkeit, ohne reale Essenz, Ausgeburten des menschlichen Herzens, ohne den Hauch des Lebens, sie haben Ohren und hören nicht, Augen, die nicht sehen, Füsse, mit denen sie nicht zu wandeln vermögen. Ps. 115, 5—7. Jehovah aber ist kein Gott, der nicht selbst Wahrheit, aller Wahrheit Quell (2 Chron. 15, 3. 1 Joh. 5, 20) wäre, in dessen Wesen des Lebens Quelle sprudelt, das er trägt, Ps. 36, 10, der dadurch seine Macht erwiesen über die Erde vom Anbeginn, und sie geleitet nach seinem Rath. Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben Joh. 14, 6. Verstehen wir des Sehers Wort also, so scheidet sich in seinem Gedanken sogleich der Begriff אלהים, wie auch den heidnischen Gottesmächten er eignet, von dem, der dem Bewusstsein Israels an keinem Andern haftet, denn an Jehovah. Dass seine Natur eine so vieldeutige, dass die Ohnmacht des Menschen überwältigende Geistesmacht so vielfach der getrübten Gotteserkenntniss (vgl. 3, 15) die Wege durch das Thal der Thränen zum Himmel ihrer Seligkeit weisen muss, das ist die lockende Stimme, die Israel zum Götzendienst verführt. Aber nur der, der aller dieser Mächte Wesensgrund (יהוה), ist ihrer aller *Wahrheit.* Und *Leben* heisst er, der Brunnen des lebendigen Wassers 2, 13, dessen Segen Hagar dort bekannte, als sein Quellen in der Wüste sie erquicket mit des Sohnes Leben, Gen. 16, 14, dessen tiefes, unerschöpftes Gotteslicht kein Auge der Erde schaute, als das zum Heil in ihm verklärte Auge seines Volkes Deut. 5, 26, der alle Bande des Todes siegend durchbrechen muss Apok. 1, 18. יהוה in seinem ewigen Wesen umspannt die אלהים alle, weil er *ihre* Wahrheit, weil *ihr* Leben er ist, indem die Wahrheit er und das Leben. Ist er aber das, trägt er nicht da die Krone alles Seins? Als Israel durch die Wogen des Schilfmeers

gezogen auf die Auen seiner Heiligkeit, bricht jubelnd es in den Preis des Herrn aus: Jehovah ist König in Zeit und Ewigkeit, Ex. 15, 18. Mit wundersam erhabener Majestät feiert dies sein Reich Ps. 93, wie er den Erdkreis befestigt, dass er nicht bewegt wird, ob auch tobend die Wogen der Meere dagegen anstürmen. Er ist König, so weit die Welt geht Ps. 96, 10. 97, 1. 99, 1, und darum Preis ihm in Ewigkeit 1 Tim. 1, 17. Wollen wir in Erwägung nehmen, wie der Preis dieses ewigen Gottesthrones Ps. 45, 7 auf Christus übertragen Hebr. 1, 8, so tritt uns das Gesicht entgegen bei Dan. 7, 13 f., wo dem Menschensohne, der zu dem Alten der Tage kommt in des Himmels Wolken, ewige Gewalt gegeben und ein Königreich, das kein Ende hat, — ein Gesicht das in dem angelischen Grusse an die Maria wieder hallt Luc. 1, 33. Sonach bietet denn die Stelle ein sicheres Zeugniss trinitarischer Gottesanschauung im alten Bunde, indem die Wahrheit des Geistes, das Leben des Vaters, das Reich des Sohnes die Fülle aller Strahlungen des Gottesseins gegenüber heidnischer Superstition in sich fassen. So in sich, und wenn er nun dies sein immanentes Gotteswesen erweist an denen, die ihm widerstehen, wenn sein Zorn entbrennt mit zermalmender Gewalt, da erzittert die Erde, der seines Himmels ewige, selige Ruhe fehlt, und die Völker, seien sie auch noch so gross, so wild, so trotzend in ihrer von keiner Erdenmacht gebrochenen Naturkraft, wie könnten sie ertragen die grollenden Donner *seines* Grimmes? Hi. 9, 13. Es ist nicht gerade ein Hinweis auf die Gerichte, welche der so langen Verkennung seiner Wahrheit schliesslich warten (Calvin), sondern die tiefste, die gänzliche Ohnmacht alles Menschlichen ihm gegenüber dient die Hoheit der göttlichen Glorie zu heben. Wo sie zeugend und schaffend sich erweist, da waltet sie still und ungesehen, welterschütternd aber sind ihrer Tritte Spuren, wann einen Gegensatz sie überwinden muss. Es ist das Bekenntniss Hab. 2, 20: Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, es sei vor ihm stille alle Welt!

Und nun folgt ganz unvermittelt und abgebrochen eine in *chaldäischer* Sprache gefasste Anweisung, wie (כדנה) in

Bezug entweder auf jene gemachten Götter Vs. 9, oder zu ihnen selbst, oder wenigstens zu jenen Völkern (לְהוֹם) das Haus Israels (Vs. 1) sagen soll (תֵּאמְרוּן). Warum in diesem Idiom? Warum gerade das Sprechen solcher Worte, wo Handeln ihnen gemäss die allein sittliche Aufgabe wäre? Lange fand man sich vollkommen beruhigt,[1] wenn Jonathan zur Lösung der ersten Frage die Worte mit der Bemerkung einführte, sie seien ein Exemplar des Briefes, den Jeremias an die Aeltesten der Verbannten in Babylon geschickt, um sie gegen die Verführung des dortigen Götzendienstes sicher zu stellen, indem sie dieser Entgegnung sich bedienten, falls die Völker sie aufforderten, Theil zu nehmen an ihren Culten. Aber war es die Formel, die er Chaldäern chaldäisch gesagt wissen wollte, warum vermochten die, welche die chaldäische Frage vernommen, nicht chaldäisch die Antwort des Geistes zu befassen, die etwa der Prophet in *seinem* Idiom hier geboten? Kam es gerade wesentlich darauf an, dass der *Hall* der Worte eben dieser war? Und warum, wenn wir das Alles bei Seite lassen, ist sie mit dem chaldäischen Eingang eingeführt, der doch nur Hebräern galt? Das steht allen Versuchen entgegen, durch welche man zeither sich damit hat zurecht finden wollen, nur dem von Coccejus nicht, der will, die Hebräer haben den Chaldäern diese Worte schriftlich zeigen sollen, damit sie dieselben als in heimischen Weissagungen niedergelegt anerkennen müssten, einsehen, dass Gottes Gebot den Willen der renitenten Religiosität bestimme. Einwirken könnte der Ruf der Chaldäer als Sterndiener und Sterndeuter, so dass, ganz abgesehen von etwaniger Verbannung nach Babel, das superstitiöse Idiom auf *sie* hinwiese. Dagegen scheint uns eine *ironische* Fassung der Rede im Dialekt der zu Verführenden, wie Menochius sie annahm, durch ihre Sprache selbst ihrer zu spotten, weil ihr Klang barbarisch, ganz fehl zu greifen,[2] da einmal Spottliches gar nicht vorliegt, am

---

[1] Man hätte denken mögen, wer die Chaldaismen des Jeremias ausdrücklich in kritische Erwägung genommen, der hätte mehr gewinnen müssen. Doch weiss auch Knobel (Jer. chaldaiz. Vratisl. 1836) nicht mehr.

[2] Durch Umstellung mit Vs. 10, wie Heringa (Ueber den rechten Ge-

wenigsten in einem Israel verwandten Idiom, und dann auch derartiger Spott überhaupt kaum begreiflich bei einem Propheten. Ganz anders erscheint uns Calvins Gedanke, der die Freiheit und Offenheit des Bekenntnisses (chaldäisch nach Heim und Hoffmann, um auszudrücken, dass es die erste Frucht der Busse, wann Israel einmal im Elend schmachte), damit gezeichnet meint, wenn nichts, gar nichts die eigene Meinung Verhüllendes bleibe, sondern die allereigentlichsten Worte den Hörern sagten, was sie meinen. Das würde dann selbst den chaldäischen Eingang verständlich machen, wenn wir sagten: *et dicite illis, quasi consputeritis contra ipsorum idola.* Es kleidet sich in dieses fremdländische Gewand, denken wir, ein fremder Gedanke. Ein altes, auch den Hellenen bekanntes, Wort sagt, wer sich Gott dünke, solle eine Welt schaffen. Wie, wenn die alte Weisheit des Morgenlandes hier uns diesen Ausspruch in der Form böte, wie damals auch Israel ihn kannte, wofür die Assonanzen in ארקא und ארעא, יאבדו und עבדו bürgen. Dann würde der Prophet mit demselben Idiom ihn einführen, die sonst etwa übliche Bezeichnung des Proverbiellen auf die Hörer umbiegend, oder durch den Gebrauch des Chaldäischen die aus dem Heiligthum des Herrn verstossene Gemeinde zeichnend.

Was sie nun sagen sollen, ist zunächst, relativisch eingeführt, eine historische Wahrheit der Vergangenheit (עבדו), die Götter, die Himmel und Erde nicht gemacht haben. Da fällt wieder die Form ארקא sogleich auf, die freilich ja auch in der Sprache der Targumim öfter für ארעא steht, und als ächt volksthümlich in der Fremde durch die mehrfach auf den assyrischen Löwen lesbare Inschrift 𐤀𐤓𐤒𐤀 [1] ver-

---

brauch der bibl. Kritik. Offenb. 1804 S. 301 ff.) sie rieth, wird sichtlich gar nichts gewonnen. Das Leichteste bliebe immer, einfach die schwierige Stelle mit Houbigant für interpolirt zu halten, wiewohl doch alle, auch die ältesten Uebersetzungen, sie haben.

[1] S. *On the Assyrian and Babylonian Weights* im *Journ. Asiat.* 1854 S. 220. Die Reihe dieser Löwen, deren Abbildung man in den *Monuments of Nineveh* Pl. 96, I Ser. findet, trägt neben einer kurzen Keilinschrift eine phönicische auf der andern Seite, deren Copien die Tafel zu Layard's *Nin. and Bab.* p. 601 giebt. Der Han-

bürgt, welche für phönicisch-assyrische Handelsgewichte nicht ohne Grund gelten, hier aber *neben* diesem, das Dan. 2, 35. 3, 31 allgemein, im Sinne des unteren Bodens 6, 25, und des Niedrigen 2, 39 steht. Dies im Zusammenhang mit der Verhärtung des Gutturallautes, wird dem Worte einen oppositionellen Laut geben. Es liegt in der Erde ein Element des Kampfes gegen Gott. Auch der Hebräer vermochte das anzuschauen, wie der nächtliche Kampf des Jakob mit dem Engel des Herrn Gen. 32, 24 ff. zeigt. Ist das nicht Gottes Schöpfung auch, was ihm fremd, ja selbst feindlich scheint, Leviathan und Behemoth nicht auch nur ihn als Gott lobend Hi. 40, 14. 41, 1 ff., dann hat dieses Gottes Gottheit ihr Gericht in sich selbst. Ob wir die Pointe in der Wahl der Wortform getroffen, ist freilich schwer zu sagen. Aber schon früh hat man das ארץ nicht ganz gleichgültig hingenommen, da bereits Midrasch rab. c. 13 eine Erklärung desselben versucht ist, und wir können einer Solchen um so weniger entrathen, als die Lautveränderung, in der das folgende מארעא zu diesem ארקא sich verhält, in יאבדו gegenüber dem עבדו sich wiederholt. Um so mehr Grund aber werden wir auch haben, hier Worte zu sehen, welche aus der Heimat des chaldäischen Idioms herübergenommen, der solche Bildungsnüancen noch durchsichtiger sein mussten.

Das zweite Glied könnte entweder optativisch oder assertorisch sein. Im erstern Falle würde Israel die Vernichtung aller Götzen wünschen sollen, damit Jehovah Einer, und sein Name Einer werde über die ganze Erde (Sakh. 14, 9.). Die Worte wären ein Fluch, den Israel denselben in's Gesicht werfen sollte. Aber der Zusammenhang bietet doch nur eine schlichte Gegenüberstellung von Gott und Götze, um Israels Elend als nothwendige Folge seiner Beziehung zu den Götzen zu erweisen, und bei der Voraussetzung von etwas Proverbialem in den Worten fällt der Wunsch von selbst hin. So nehmen wir denn an, der Tod dieser Götter wird einfach verkündet, er ist eine innere, sich von selbst verstehende

del von Sidon und Tyrus (Ez. 27, 16. 18. 23) mit Vorderasien macht das leicht begreiflich.

Nothwendigkeit. Und wie schneidend scharf dieser Blick auf ihre Wesensohnmacht! Weg von der Erde (מארעא) schwinden sie, dem Untergang anheim gefallen (יאבדו), und weg von dem, was *unter* dem Himmel. Ob im Himmel sie bleiben? Nein, dort sicher nicht. Denn da sind sie gar niemals gewesen. Elias sagt es den Baalsdienern ja, sie sind fern, sie schlafen. 1 Kön. 18, 27. Der Himmel ist kein Ort für solche Götter. Er ist Jehovah's Thron. Unter dem ganzen Himmel wird sein Reich mächtig sich erheben Dan. 2, 44. 7, 27. Die, deren Hand ihn nicht geschaffen, dürfen nicht besitzen, was nicht ihr. Niemand darf wohnen in einem Hause, das er nicht gebaut (Maldonat). Sie verwesen und vermorschen, während des Himmels Licht unvergänglich darüber strahlt, Staub werden sie zum Staube, dem sie entnommen sind. Gilt das zunächst den Bildern der vergötterten Naturmächte, so trifft im letzten Hintergrunde diese doch das gleiche Geschick. Himmel und Erde werden vergehen, nur das Wort des Lebens, das vergehet nicht. Mth. 24, 35. 28, 18—20. Das Ganze verklingt in dem אלה mit emphatischer Aufnahme des אלהיא, wie die Accentuation andeutet, jene Herrlichen. Denn die von den LXX zuerst gebotene Anschliessung an שמיא scheint auch in der Fassung der *Vulg.* „*de his, quae sub coelo sunt,*“ zunächst rein nichts sagend. Oder befriedigt es, wenn Vatablus: *quod coeli appareant hominibus, quasi digito monstrans,* erklärt? Möglich wäre nur, der Himmel Lichtglanz würde dadurch hervorgehoben. Unter diesem strahlenden Himmel, dessen wundersames Funkeln der höchsten Hehre Bild, dessen Licht Jehovah's Kleid Ps. 104, 2, da hätten die keinen Bestand, die so ohnmächtig in sich, die nur gebildet aus der finstern Erde Elementen, ihren Schmuck den Goldküsten nachtender Ferne entnommen. Wir könnten auf Vs. 2 dafür uns berufen, da die Zeichen des Himmels eben das Verführerische, dem ihre Bilder entwuchsen. Je mehr nun einleuchtet, dass die Emphase ungleich schärfer in der letzteren Fassung, um so lieber würden wir ihr uns zuwenden, wenn nicht wieder andererseits aus Jes. 66, 22 uns das Wort entgegentönte, dass, gleichwie der neue Himmel

und die neue Erde, so der Herr macht, vor ihm stehen, also auch Israels Saame und Name stehen soll. Demnach möchte *dieser* vergängliche Himmel dem ewigen entgegengesetzt sein, so dass die Götter noch weniger Bestand hätten als er, der doch auch vergehen muss, und die Elenden nicht einmal tragen will unter seinem Lichte. Endlich wäre auch möglich, אלה auf Erde und Himmel zu beziehen, so dass eben diese damit gezeichnet wären, deren Schöpfer sie nicht waren, und die darum mächtig genug die göttlich Gepriesenen von sich ausstossen, ihnen keinen Raum mehr lassen, sich in ihrer Gottesmacht zu bethätigen. Wie werden wir uns also entscheiden? Vor Allem beachten wir, dass אֱלֶה nicht chaldäische Form ist, die אִלֵּין oder bis in die Sprache der Mischnah hinein אִלּוּ lauten würde. Nehmen wir dann dazu, dass Vs. 12 ganz unvermittelt anhebt, so ergiebt sich für אלה die deiktische Beziehung auf die Götzen in ihrer Flitterpracht, so dass dem hebräischen Bewusstsein nun in den ihm eigenthümlichen Lauten gesagt wäre, dass die Vergänglichen *jene* seien, vor denen anbetend die Menge sich neigt Vs. 2. Dafür ist die Wiederaufnahme in לא כאלה Vs. 16 zweifellos.

Vs. 12—16. Der Gegensatz ist Lob und preisende Feier Jehovahs, hymnisch gegliedert von der wogenden Fülle des Innern. Der Wortlaut, das bestimmt aussagende נטה gegenüber dem epithetischen עֹשֵׂה א', zeigt, dass wir mit Recht ein fremdartiges Element aufgenommen fanden, das in dem אלה noch einmal den ganzen dunklen Hintergrund schattirte, über dem die Herrlichkeit Jehovah's siegreich aufstrahlen soll. Er, der die Erde macht und den Weltkreis fest aufstellt (מכין) in seiner Kraft, der Kraft, die Alles vermag, und seiner Weisheit, der Weisheit, die wunderbar Alles ordnet und Welten hält über dem Nichts Hi. 38, 4ff., er hat in seiner Einsicht die Himmel ausgespannt, das Werk, das seiner unendlichen Gottheit leuchtendstes Zeugniss Jes. 40, 22. Denn der Himmel Licht hüllt ihn Ps. 104, 1ff. Zu beachten sind die Worte in ihrem Grundlaut, ארץ das Niedere der Regionen den Himmelshöhen gegenüber, תבל das Fruchtbare, wodurch die Erde dem Menschen werth, darüber hinaus die

Einsicht, welche auch die lichten Höhen (שמים) in's Dasein rief. Ebenso beachtenswerth ist die Folge von בכחו, בחכמתו und בתבונתו, die wieder zu einem Dreiklang göttlicher Attribute sich vereinigen, in dem Urgrund, Urliebe und Urintelligenz als die weltbildenden Principien erscheinen. Darum hat schon Cardinal Hugo darauf hinweisen können, dass die drei Formen göttlicher Energie hier an die drei Personen der Trinität sich vertheilen (1 Kor. 1, 30), und Origenes Hom. 5 ergeht darüber sich in obzwar ferner liegenden, doch tief in das Innere gehenden Betrachtungen. Jehovah's Himmelswalten stellt sich in den Naturerscheinungen dar, welche dem Menschen, auch dem sonst weniger geweckten, den Eindruck von der Majestät Gottes und seiner Alles niederwerfenden Herrlichkeit am klarsten bieten. Nehmen wir jeden Satz zweigliederig, und demnach ויעלה und ויוצא als Nachsätze, so ergiebt sich die zwiefache Schilderung, einmal von dem aufsteigenden Wolkendunkel, und dann von dem Sturm, der über die Erde hinbraust. Jehovah ruft, sein gebietendes Wort ordnet alles Seiende. Er giebt lärmende Wassermenge (חתו המון מים) am Himmelszelt, legt ihre Fluthen in dasselbe (בשמים), und das Wort, das sie zusammenruft, ertönte (לקול), da steigen die sie bildenden Dünste von der Erde Enden auf. ארץ steht ohne Determination, den Gedanken hebend, da sie ja niedrig ist, niedriger, denn der Himmel, und so dem Worte von dort gehorcht. Die Masorethen zogen die bestimmte Sphäre vor, und verwischten durch die Ergänzung הָאָרֶץ die Nüance des Begriffs, welche die Gegensätze von Himmel und Erde trägt. Der Effect des Gedankens liegt eben in diesen Gegensätzen. המון מים deutet auf grosse, lärmende (Am. 5, 23) Wassermassen 1 Kön. 18, 41, und die kommen so still und leise und doch sicher sich aufthürmend aus den fernen Weiten als Dünste. Hi. 38, 28. נשיאים, wie Ps. 135, 7, die in der Hebung Gehaltenen, Aufsteigenden, malt die im allmähligen Erheben sich dichtenden Wolkenmassen. Vgl. Gen. 2, 6. Dies das eine Zeugniss von Jehovah's Wundermacht. Das andere sagt der Prophet mit dem Worte, Blitze habe er dem Regen gemacht — die den Arabern so gewöhnliche Anschauung

von dem Regen verheissenden Blitz. Seinen Strahl lässt der Herr herniederzucken, damit die Wassergüsse strömen, oder ohne Bild: *fulgurantes nubes resolvit in pluviam* (Tirinus), vgl. Hi. 37, 4. Wenn das Ausbrechen des Sturmes[1] sich dem anschliesst, so denken wir sachgemäss an sein Tosen, wie er dem strömenden Regen vorhergeht (ויוצא), als hätten die zuckenden Wetterstrahlen ihn aus seinem Horte aufgestört. Durchaus verwandt klingen die Worte in Ps. 135, 7, nur dass die zweigliedrige Form sie aufgelöst haben, und die Prädicate einfach an einander reihen. Da nun auch die ganze Stelle Vs. 12—16. wieder 51, 15—19 aufgenommen ist, und der Inhalt theils an sich sehr allgemein, theils hier im Zusammenhange doch nur Wiederholung von bereits in andern Worten Gesagtem, so wäre die Annahme eines gefeierten Liedes (Seb. Schmidt), das damals im Tempel oftmals und im Munde des Volks der Herrlichkeit des Herrn erklungen, so unnatürlich nicht, und dadurch fällt auf die chaldäischen Worte wieder Licht, wenn anders über sie wir nicht ganz verfehlt geurtheilt, da wir alsdann annehmen dürfen, beide fremde Stücke wollen dem Jeremias als markirte Darstellungen des Gegensatzes gelten zwischen Götzen und Gott, und er führe in fremdem Worte seine Gedanken zutreffender durch. Da gerade ihm es eigenthümlich ist, an die gefeierten Worte heiliger Vorzeit seine Kunde anzulehnen,[2] sie zum Spiegel zu machen, darin die Gegenwart ihre Geschicke lese, so wüssten wir nicht, warum auch hier wir eine solche Anlehnung nicht annehmen sollten. Glaubte man mit Verkennung der zweitheiligen Gliederung den ersten Satz selbständig neh-

---

[1] רוח könnte freilich auch des Windes nur segensvollen Einfluss hervorheben wollen, wie Seneca *Nat. quaest.* V, 18 ihn beschreibt, und hier namentlich schon Chrysostomus annahm. Doch scheint eben der heulende Wehelaut des sausenden Sturmes dem Hebräer den Gedanken einer Gott widerstrebenden Macht geboten zu haben, die er, Herr auch darüber (Ps. 18, 11. 104, 3. Hi. 38, 24), bricht.

[2] Eine sehr eingehende Darstellung dieser Anlehnung versuchte Küpers Schrift: *Ier. Libr. sacr. interpr. et vind.* Berol. 1838, ohne freilich kritisch streng zu sondern, was unmittelbarer Ausfluss der Einheit des Geistes, was bewusste oder unbewusste Anlehnung.

men zu müssen, so hat die *Vulg.* לקול durch *ad vocem suam* wiedergegeben und damit gezeigt, wessen wir bedürften, diesen Sinn zu constituiren. Fährt sie dann fort: *dat multitudinem aquarum*, welcher Gedanke wäre das, Gottes Geben hat auf eine Stimme statt? Zwar beruft man sich, ihn verständlich zu machen, auf die oberen Wasser Gen. 1, 7, deren Sammlung hier geschildert, während die dann folgenden Dünste die unterhimmlischen zusammentreiben. Aber läge da auch nicht eine möglicher Weise doch verfehlte Ansicht von jenen Wassern über den Himmeln zu Grunde, so wäre ein Rückblick auf die Schöpfungsgeschichte den übrigen umgebenden Schilderungen fremd, welche vielmehr die alltäglichen Erscheinungen der Majestät Jehovah's im Auge haben, wie Ps. 29 sie schildert. Die Schöpfungswerke sind durch den Gegensatz der Götzenohnmacht schon mit umspannt. Die Wunder der waltenden Allmacht in der vorhandenen Welt stellt der Seher hier daneben. So fällt dann der Blick diesem Gotteswalten gegenüber Vs. 14 auf den ohnmächtigen Menschen, und dieser ist ja jener Götter Schöpfer! Brutal (נבער vgl. Vs. 8) ist *jeder* Mensch (כל אדם). O wie hart doch das dem Menschenohre klingt, das nur den Ruhm der Weisheit kennt! Und doch mehrt der Prophet den herben Nachdruck noch in dem zugefügten מדעת, und was er, sagt auch S. Paulus Röm. 1, 22. Gerade die Erkenntniss des Menschen ist seine Thorheit — die Weisheit, deren er sich rühmt, und in der er sich bewusst ist, so grosse Werke zu thun (L. de Dieu). Denn sie macht ihn ja eben auch zum Götterschöpfer. Jeder aber, der darin thätig war (צורף Vs. 9), der steht in Schmach vom Bilde seiner Schöpfung aus (הביש מפסל). Und dies um deswillen, weil (כי) Lüge sein gegossenes Werk, ein Figment, dem nichts von Wahrheit inhaftet; und so viele er ihrer auch macht (בם) — kläglich genug, dass es mehrere sind! — Hauch, Lebensodem ist nicht in seinen Idolen. Das ist רוח (wie am klarsten Koh. 12, 7. Sakh. 12, 1) gewiss hier. Aber doch klingt noch etwas von dem Sturm aus Vs. 13 hierher nach, es fehlt ihnen die Seinsquelle für die Erregung solchen Sturmes. Wer wollte sein Vertrauen

setzen auf sie? Und nun häufen sich die Bezeichnungen ihrer ganzen Leere und Ohnmacht Vs. 15. Nichtiger Hauch (הבל) sind sie — hiessen sie doch Holz mit all ihrem Geprunke Vs. 3. 8 — ein Machwerk voll Täuschung. תעתעים geht vom Pilpel von תעע aus, und ist jenes Spotten aufgeregten Sinnes (Gen. 27, 12. 2 Chron. 36, 16), das von selbst auf das Lächeln der Ironie führt, und in dem Sinne von den LXX durch *ἐμπεπαιγμένα* und von Hieronymus durch *risu dignum* richtig gegeben wurde. Dagegen sagt Luther: ein verführerisch Werk, was von dem תרביש Vs. 14 gestützt würde und von תעה irren ausgeht. Wie nahe dies aber sachlich dem Andern steht, zeigt das treffende Wort der Erklärung von Coccejus, *opus ludibrii, quo Diabolus hominibus illudit, ut sibi serviant, tamquam deo.* Und mehr als blosser Spott ist jenes Führen in die Irre. Was dort der Eumeniden Chor schaurig düster ruft: „Um das Schlachtopfer schlingt euer Lied, Wahnsinnshauch, *Wahnsinnslaut der Bethörung*, schlingt Erinnenfestgesang, harfenlos, der Geister Band, der des Hörers Mark verzehrt“ — das ist ihrer nichtigen Eitelkeit grauenhafte Kehrseite für Israel. Im Schluss geht Beides zusammen, zur Zeit ihrer Heimsuchung schwinden sie dahin — wer denn aber? Nun, die Götzen doch wohl. Das Gewicht, dem sie erliegen, sehen wir reinster Klarheit Jes. 24, 21 ff. durchgeführt, Gott greift sie an, wann ihre knechtende Gewalt das Menschenleben genugsam verheert hat, und da — vergehen sie in Schaam vor ihm. Das klingt offenbar dem, was die chaldäischen Worte Vs. 11 drohten, analog. Aber sind sie gerichtet, so sind damit auch gerichtet, die Solchen dienen, auch ihr Geschick ist Verderben und Tod.

Darum der Gegensatz Israels Vs. 16. Wie diese Idole, also ist der nicht, der Jakobs Theil. Hier ist es klar, יעקב steht Israel gegenüber als das Volk der Erde unter den Völkern. חלק ist das ihm zugetheilte Gut, Num. 18, 20. Ps. 16, 5. 142, 6. Der Herr hat Israel sich zu eigen gegeben. Klgl. 3, 24. Denn er hat einen Bund mit ihm geschlossen, und jeder Bund ruht auf der Hingabe der sich Verbündenden an einander. So besitzt Jakob Jehovah als seinen im Bunde

ihm geeinten Gott (Deut. 4, 19—20), als den, den es erkennen, lieben, verehren, als höchstes Gut anbeten soll. Den Völkern gab er Sonne, Mond und Sterne, durch ihr Gefunkel die Ahnung eines höheren Gotteslebens dem Herzen wach zu halten, das aus ihnen winkte, bis diese Ahnung verbleichen würde in ihrer Seele vor der Hehre seiner Majestät Jes. 24, 23, und so schiesslich sich auflösen in das selige Gottesschauen der ewigen Vollendung Jes. 60, 19. Das Erbtheil gehört dem Menschen ganz, als unbestrittenes Eigenthum. Ist Jehovah so Israels, so ist wiederum Israel (שבט נחלתו) auch sein, weniger wohl der Stab, mit dem sein Erbe er sich gemessen (Gesenius), das, was durch den Massstab (Ez. 48, 21) sein eigen geworden, als *the people, over which he had established his rule*, wo dann der Stab das Scepter seines Regiments bedeutet (Henderson). Die Redeweise findet nur 51, 19 noch und Ps. 74, 2 sich. Es ist ישראל, dem Aharons blühender Stab das Leben gab, Num. 17, 16 ff. Denn es ward Jehovah eigen (Deut. 32, 9. Ps. 74, 2), reden wir im Sinne des neuen Bundes, durch den heiligen Geist nach Eph. 1, 13 (Athanasius). Einst werden auch die Völker sein Erbe sein Ps. 2, 8, und dann erst sein Name Einer, und er Einer über die ganze Erde hin (Sakh. 14, 9). Das ist eine Seite in der Begründung (כי) des völligen Andersseins von Jehovahs Gottheit, er hat Israel sich erwählt. Das Andere ist seine Beziehung zu der Welt überhaupt. Dann, sagt der Prophet, der die Gesammtheit aller Kreaturen bildet, der das All schuf und fort und fort trägt mit seinem Worte, der ist er, und Israel sein Erbe. Die Macht also hat er, wie Ex. 19, 5—6 Israels Berufung darauf er gründet, die Macht, die Alles geschaffen, darin bethätigt, dass aus dem Geschaffenen die Blüthe er sich gebrochen zu seiner Gottheit Krone, Israel, sein Eigenthum, sich das Kind seiner Liebe an das treue Vaterherz gelegt als unzertrennlich ihm verbundenes Gut, um dadurch seinen Namen zu verherrlichen. Die Accentuation betont ישראל durch Sakef katon, das erwählte Volk, das in Jakobs Lenden zum Gotteskämpfer geworden, das mit Menschen und Gott gekämpft und obgesiegt, Gen. 32, 28.

Wir staunen über die Tiefe der Erkenntniss, die in diesem Prophetenworte unsern Blicken sich erschliesst. Der tiefsten Götzenmacht tritt die höchste Gottesherrlichkeit in Jehovah gegenüber, und sie wird einerseits auf seine Schöpfung des Alls begründet, andererseits auf seine Führung des Menschengeschlechts durch die Berufung Israels zum Volk des Bundes. Das ganze Gewicht dieses Erweises hallt in dem Namen (שמו), der sein Wesen menschlich fassbar ausprägt, aus, יהוה צבאות — in seinem Wesen aller fesselnden Gottesmächte Wesen und Quell.

3. Der Weg zum Gericht.

Vs. 17—25.

Und den Gott hat Israel daran gegeben, hat mit der Schmach der Götzen sich bedeckt, und gehen sie zu Grunde vor Jehovah's ewiger Majestät, wie möchte, wer ihr Knecht geworden, bestehen, Israel, das verlorene Geschlecht! Das ruft im unvermittelten Gegensatz der Prophet dem Volke zu. Sie sollen sich bereiten, fort aus dem Heimatslande zu ziehen in ein fremdes Land Vs. 17—18, so trübe und so des bittersten Jammers voll, dass sie bekennen, solches Loos könne nichts Anderes sein, denn ihrer Sünden Sold Vs. 19—23, dass sie flehen, Gott wolle mit Massen sie züchtigen Vs. 24, und seiner Rache nicht wehren gegen die, welche sein Erbe so geplagt Vs. 25.

Es liegt in dieser Wendung der Rede eine Fülle bedeutsamer Intentionen, die mit verhüllter Klarheit, wie Oetinger es nennt, die Zukunft dem Gottesvolk erschliessen. Zunächst spricht der Prophet ganz aus seiner eigenen Erfahrung. Ihn selbst trifft das wehevolle Geschick, und seine Klage klingt, als träfe es ihn allein. Dadurch wird dasselbe ideal und ein Wort der Zucht für Israel, solchem Elend aus dem Wege zu gehen, so lange die Möglichkeit noch geboten. Dann sind die heidnischen Nationen als Urheber des Israel verzehrenden Jammers dargestellt. Aber aus dem früheren Stück unserer Rede wissen wir, dass vielmehr Israels gottentfremdeter Sinn ihnen diesen Ausgang jetzt bereiten musste. Welch nieder-

schmetternde Verkündung denen, die hier ihn hörten, *sie* — ein Geschlecht, das wie die Heiden dem Gottesvolk Verderben bringt!

Selbst bei Auslegern, denen andere Mächte sonst, denn der blinde Zufall, als Princip der Anordnung in den Weissagungen des Propheten gelten, finden wir die Bemerkung (Schmieder), dass die beiden Stücke unseres Redeabschnitts (Kap. 10) gar Nichts mit einander zu thun zu haben scheinen, als ob nicht allein schon die Beziehung von Vs. 24 zu Vs. 10 ausreichte, die Zusammengehörigkeit darzuthun, die an und für sich keinem Zweifel unterliegen kann für den, der von dem organischen Walten des Gotteslebens eine Ahnung hat, in dem die gesammten heiligen Urkunden sich ordnen und gliedern. Kein Wunder also, dass man bemüht war, dem zweiten Stück sogleich wieder einen bestimmten Anhaltspunkt in der Geschichte zu gewinnen. Da ist vom Wegschleudern die Rede. Das muss doch Abführung in die Gefangenschaft, natürlich die babylonische, sein, und so ist Einigen räthlich, in die Zeit hinabzugehen, wo unter Jekhonjah Nebukadnezar Jerusalem belagert, 2 Kön. 24, 10ff., während Andere angemessener finden, der Prophet werde von der Schrecken bringenden Nachricht, dass das chaldäische Heer anrücke, unter Jojakim zur Rede gedrängt. Berief man sich dagegen auf die Kunde 2 Kön. 24, 1—2, dass der König Babels damals nur durch einzelne Schaaren unterworfener Nachbarvölker gegen Jerusalem operiren liess, so trat von der anderen Seite Dan. 1, 1. 2 Chron. 36, 6 eine Belagerung durch ihn beglaubigt auf, und so entscheidet nur das Berge versetzende Motiv aller sogenannten historischen Kritik, das subjective Belieben. Wie kann man doch den Blick sich so verschliessen gegen klar vorliegende Verhältnisse, die zu nichts Anderem drängen, als zuzugestehen, dass der Geist der Weissagung nicht der Geist der Erde, dass er aus Gott war. Die Gefangenschaft verkündete das ganze Wort wiederholt, das richtend dem Volk entgegen tönte, als zu des Herrn Tempel es kam. Und hatte sie auch sich aufgehoben vor des Sehers Auge in der seligen Befreiung Wonne, so ist sie doch das trostlose Elend, welches das gegen-

wärtige Geschlecht verschlingen soll. Sie ist seit den Tagen des Gesetzes der stets drohende Gegensatz gegen den Besitz des Verheissungserbes. Hat dieses das götzendienerische Volk verloren, konnte dann die Zerstreuung ausbleiben in alle Lande?

Vs. 17—18. Gehen wir von dieser Grundlage aus, so werden zunächst wir nicht zweifeln, der Seher redet zu Jerusalem. Wohl haben Ausleger, deren Calvin weiter gedenkt, durch ihre active Fassung des כנעתך bewogen, was ihnen „dein Niederbeugen, deine Unterdrückung" bedeutete, zu den Chaldäern geredet die Worte genommen, also zu בת בבל etwa Ps. 137, 8, und dann אסף für das Anhalten und Mass gebieten: *Desine, Chaldaea, tibi subiicere omnes regiones.* Allein, da wäre gar kein Zusammenhang mit dem Folgenden vorhanden. Und כנעה nöthigt dazu nicht. Wohl ist es ein sehr vielgedeutetes Wort,[1] über dessen Bedeutung schwer zu entscheiden. Folgen wir der exegetischen Tradition, so gab Jonathan es durch סְחוֹרְתֵּיךְ, gerade wie ס' באר משה durch דין קויפמן זק, als müsste der Geist Israels stets in Handel und Wandel nur sich bannen; die Waaren. Luther's „Packe dein Gewerbe ein" erklärt die Hirschberger Bibel durch deine erworbenen Güter. Und ja, zum Kaufhaus gemacht war freilich das Haus Gottes vgl. Joh. 2, 16. Nur eben bei Jeremias haben wir doch sonst keine Spur von diesem Handelsgeiste. Darum erweiterte man den Begriff der Waare zu dem des Besitzes, *res tuas, quae asportari possent* (Grotius), sei es, dass man mit Everard Scheid nach dem arabischen كنع an das Schnüren des Bündels dachte (Schröder), oder die zusammengezogenen für die verborgenen, kostbaren Güter (arab. Uebers.) nahm. Meist lehnt man dann an die LXX an, welche *ὑπόστασις* geben. Doch weist das wohl weiter hinaus, indem Israel sein ganzes Sein zusammenraffen und dem Untergang in die Arme sich werfen soll. Zu verwandten Resultaten gelangen auch die Interpreten, die von dem Begriff des Niederbeugens in כנע ausgehen. Was Hieronymus durch *confusio* gab, entspricht

---

[1] Eine grosse Zahl von Versuchen darüber beurtheilte schon J. D. Michaelis. Suppl. S. 1310 und später dann in ähnlichem Geiste auch Roorda.

zunächst der Schmach, wie die Peschito überträgt, und nun war der freieste Spielraum geboten, irgend welchen scheinbaren Begriff dem unterzulegen. Dem Verlaufe der ganzen Rede am angemessensten hielt Sanctius es für die Götzen selbst, vgl. 3, 24, die man in die Städte schleppte, sie zu beschützen. Jehovah's Befehl würde dann die Nichtigkeit dieser Mühe geisseln. Der Begriff des כנעה wäre durch אל תחתו Vs. 2 nahe gelegt. Aber mit מארץ wüssten wir nichts anzufangen, da Land und Stadt es nicht entgegenstellt. Das widersteht auch der den Begriff verallgemeinernden Deutung: *quicquid in agris tibi est frugum et eduliorum in loca congrega munitiora et para longae obsidioni alimenta, quibus confundaris, cum nihil tibi sint profutura*, die Card. Hugo giebt. Vermieden dagegen wird die Schwierigkeit von Petrus a Figueira, der die Geringfügigkeit des Gutes für Schmach hält: *collige iam, quae obsessa teneris, quaeque propterea in obsidione habitas, congrega viles, quibus confundaris, sarcinulas tuas, quia cito devicta fugam capies.* Nur scheint es, wir haben zur Betonung dieser Geringfügigkeit keinen Grund. Näher liegt die Götzenschande. *Congrega et idola tua, quibus confusione repleberis, ut una cum illis in captivitatem deducaris*, meint Maldonat. Doch entschwinden die Götzen so ganz des Sehers Blick im Weiteren. Das Gericht wiegt allein vor. Sollte das hier motivirt sein? Sagten wir: *Persta in tua obstinatione, et congrega per singulos dies tibi confusionem, quae ex Chaldaeis tibi obsidendae obventura est*, wie Christophorus a Castro, so gewinnen wir dies, aber wieder für מארץ keinen Halt. Doch auch da half sich's. *Retrahe iam de terra humiliationem tuam, ne iam colas amplius idola*, fand Ghislerius als Sinn, und mit einer andern Wendung die stehende Klage des Propheten, *ne te humilies nationibus, petendo ab illis auxilium, et in eis fidendo*, Cappella. Je mehr Berechtigung jede dieser Fassungen in sich hatte, um so mehr bürgt sie uns für den wesentlichen Gehalt des כנעה, wie die LXX richtig ihn zeichnete. Es umfasst Alles, was des Menschen Wesen beugt, ihm als innerer und äusserer Besitz eignet, Einfluss hat auf ihn, ihn beherrscht, sein Hab'

und Gut im umfassendsten Sinne. Raffe zusammen, was dein, aus, von der Erde. ארץ wie Vs. 13 unbestimmt — das Verderben Israels rückt die gefallene Feste von der Erde weg. Denn es stürzt sie — in die Hölle. Die Rede ist kurz und gedrängt. Sammeln soll sie die Habe, sagt der Seher, und mit ihr fortziehen aus dem Lande ihrer Erdenwallfahrt, das begreift sich darunter mit ein. Die Anrede יֹשַׁבְתִּי בַּמָּצוֹר prägt es andeutend aus. Das Formale anlangend, so haben die Masorethen hier wie 22, 23. 51, 13. den Bindelaut verkannt (אהבתי לדוש Hos. 10, 11), und darum יֹשֶׁבֶת gelesen, vgl. Ewald, Lehrb. §. 211, b. Sodann theilen sich wieder die Meinungen über den Sinn des במצור. Wie 2 Chron. 8, 5 ערי מצור die befestigten Städte sind, so giebt auch hier Jonathan בְּתוּקְפָא, und Eichhorn hielt es für Umschreibung von בת ציון, während die *Vulg. in obsidione* hat. Allein zu dem letzteren Sinne passt ישב schwerlich, das ja auf *Ruhe* weist, und gerade das Gegensätzliche, die in den geschlossenen Festen Sitzende wähnt sich sicher (vgl. 9, 20), und muss doch so elend werden, gerade das giebt dem Gedanken markige Kraft. Zudem mag auch (vgl. Deut. 28, 53 ff.) der Anklang an das Angstland, wenn es Jes. 19, 6 auch an מצרים zunächst anlautet, mitwirken, zu dem die jetzt sichere Stätte werden muss, wie das Vs. 18 sich andeutet, eine Antanaklasis, die Coccejus durch *quae tibi videris sedere in munitione, mox sedebis in obsidione* giebt. In dem Geschick Jekhonjah's liegt eine historische Bestätigung dieser bei aller Bestimmtheit doch immer aenigmatisch gehaltenen Aufforderung 2 Kön. 24, 14—16.

Mit der *Schleuder* wirft Jehovah sie (קלע), weit weg, wie diese, und mit solcher Gewalt. Ein heftiger bewegtes Bild, als das, welches Jes. 22, 17—18 das Schicksal des üppigen Schebna malt. Dass es ihm *leicht*, wenn der Herr zur Strafe greift, und dass *schnell* das Unheil kommt über die, denen er droht (Piscator), das will die Kühnheit der Bewegung sagen. Wir dürfen darum nicht nach قلع den abgeschwächten Sinn des Herausreissens und Verstossens von einem Orte herausschälen, wie Schröder vorschlug, gerade die malerische Färbung der Bilderrede giebt dem Prophetenwort seine mark-

durchdringende Kraft. Es trifft das Gericht, indem es den Bewohnern des Landes (יושבי הארץ) gedroht, nur scheinbar Andere, als die zur Flucht der Prophet aufrief. Denn diese sind wesentlich identisch mit der יושבתי במצור, nicht weil sie nach der Hauptstadt geflohen, und dort nun Alle weilten, sondern weil jenes Zion der Angst idealer Typus aller derer war, welche das Volk der Verwerfung bilden. Daraus wird auch בפעם הזאת sich deuten. Kleinlich müsste des Sehers Sorge uns erscheinen, würden wir an Angriffe zu denken haben, die mit so trübem Ausgang nicht geendet, wie Jojakims Abfall gegenüber dem Schicksal Jekhonjah's (Rosenmüller), selbst Abarbanel fasste die lange, reiche Reihe früherer Rettungen aus Noth und Gefahr in's Auge. Wie oft hatte Jehovah sich langmüthig erwiesen, Ps. 105. 106 sind voll von dieser unerschöpflichen Gnade. Und wie Ps. 78, 65 noch rühmen kann, dass der Herr erwachte, wie ein Schlafender, wie ein Starker jauchzet, der vom Wein kommt, so klagt der unserer Stelle so verwandte Ps. 79, 3 von den Heiden, dass sie Blut vergossen um Jerusalem her wie Wasser, und Niemand war, der begrub. Das ist es, was Jeremias jetzt heranbrechen sieht. Bei diesem letzten Angriff ist nur Zorn noch in Jehovah's Seele. Auf einmal Alle (Seb. Schmidt) bedeutet die Formel niemals, selbst wenn wir es durch *procella, quae illos quasi uno die eiiciat* gewinnen wollten (Calvin). Sie sagt: endlich einmal, wie Gen. 2, 23, und giebt so das Schwerste, das Unsägliche, die ganze volle Verwerfung, der das Herz erkaltet für die sonst Theuersten. 15, 1. Und das hat er vorbereitet. Er hat es ihnen eng gemacht, dass die Angst beklemmender auf ihre Seele fiel, und sie, gepresst von Qual, fühlten, dass ihre Festen ihnen zu Noth und Angst geworden. Die Masorethen merken mit der Note מלעיל das Präteritum als solches vgl. 6, 17 (וַהֲקִימֹתִי) Am. 4, 7 an, sofern der Ton den Wechsel der Zeitanschauung ändert, s. Ewald, Lehrb. §. 234, c. Die Einengung soll als wirklich dem Wegschleudern vorangegangen notirt werden. Dazu das änigmatisch kurze למען ימצאו. Wer ist Subject, Israel oder Andere, die etwa, welche Israel suchen,

ihm nachstellen? Das Letztere hat in dem *inveniantur* Hieronymus passivisch auf Israel bezogen und dahin erklärt, sie sollen Alle in der Stadt sein und nicht entrinnen können. Das passt aber zum Bilde von der Schleuder nicht, wenn man nicht entweder mit Abenesra das Zusammendrängen so versteht, dass die Schleuderer sie treffen können an einer Stelle Alle, oder das *Bild* ganz aufgiebt. Jenem widerstrebt das מארץ Vs. 17, diesem, dass es den Accent der ganzen Rede hier bricht. Die andere Beziehung liegt in dem Targum, dass sie die Strafen ihrer Sünden empfangen (בְּדִיל דִיקַבְּלוּן פּוּרְעֲנוּת חוֹבֵיהוֹן), wie Luther dasselbe verdeutscht, dass sie es *fühlen* sollen. Doch woher nehmen wir da das Object? Es wäre nicht weniger willkürlich ergänzt, als wenn Dav. Kimchi die Wahrheit der prophetischen Verkündungen versteht, *me non esse mendacem in iis, quae per pr. dixi*, wie Grotius dafür sagt, oder Vatablus weiter erläutert: *quae locutus sum adversum illos per servos meos pr., ut cognoscant quod a me ipso sunt omnia*, oder die langen Reihen[1] anderer Ergänzungen versucht worden, von denen Jos. Kimchi das Natürlichste wählen möchte, wenn er, dass sie Angst finde, bis zum Wehegeschrei sie drängt, also nach הצרתי deutet, wogegen bei Jarchi der Lohn ihrer Thaten, bei Sanctius ihre eigene Thorheit, der Glaube an das, was sie bisher bezweifelten, bei Schröder rein gerathen. Das Object lässt nur aus dem Sinne sich gewinnen, und wird die Noth und Angst sein, in die sie des Herrn Verwerfung jetzt zu bringen vorhat. Er nennt das davon betroffen Werden ein Finden, weil sie's suchten also, es darauf anlegten, dass ihnen werden musste, was sie verdienten. Schon Castalio deutete darauf mit Recht, *ut inveniant, quod quaerunt h. e. ut dignas dent poenas*, vgl. Ps. 32, 6. 116, 3. Mit gleichem Rechte könnte man das von Gott intendirte Ziel des Wurfes, vgl. Lev. 9, 12. Num. 11, 22.

---

[1] Eine Kritik derselben gab Roorda, Com. S. 48—68. Er selbst spricht nach Hensler's Vorgang יִמָּצְאוּ passivisch. Auffallend ist Zwingli's Rathlosigkeit. *Ne compareant ultra, torquebo eos*, überträgt er, und meint entweder למען für *ne*, oder ימצאו für *desiderantur* etwa nehmen zu sollen.

Jes. 10, 10. mit Fr. Böttcher (Proben altt. Schrifterkl.) S. 130 im Auge behalten, sachlich dasselbe.

Vs. 19—23. Da presst die Angst dann den Weheruf aus der gequälten Brust (אוי לי). Der Prophet redet freilich, aber wie Dan. 9, 4 ff. aus der Seele der elend Zerschlagenen, die sein Fleisch und sein Blut. Wenn Coccejus vielmehr den Engel des Bundes, den Mittler hier redend glaubt, wie Ps. 68, 19, so wies er mit Recht darauf, wie Paulus Kol. 1, 24 sein Leiden *ὑστερήματα τῶν παθημάτων Χριστοῦ* nenne, und dass derselbe Mittler Ps. 40, 13 die Leiden, die ihn umgaben, von der Seinen Sünden, die *seine* Sünden er nennt, ableitet. Es hat dies volle Wahrheit. Denn — es ist eben *Israel* der Verkündung Gegenstand, und in Israel der Weibessaame, der der Schlange den Kopf zertritt. Da entspricht Hi. 33, 23—24. Und es ist kaum mehr als ein gewagter Schritt anzusehen, wenn wir von Aponius in der *Bibl. Vet. Patr. Tom.* I *col.* 826 den Weheruf *dictum a Christo de infirmitate incarnationis suae* genannt sehen. Gebrochen (שברי) vgl. 8, 21—22 liegt das Volk da in seiner Kraft, die Wunde, die der Herr ihm schlug, ist unheilbar (נחלה מכתי) 14, 17. 30, 12, sie ist krank geworden, Krankheit nun ihre andere Natur. Ein Bekenntniss der Verschuldung (*Gloss. ord.*) kann das nicht sein. Denn das liegt dem Folgenden ganz fern, es ist nur Klage über die Schmerzenspein, vgl. 8, 21. Darum wird אני אמרתי wie 5, 4 nicht sagen wollen, dass Israel sich gerecht gestraft bekenne, sondern: und doch sprach ich, und bezeugte damit den Vorsatz, muthvoll zu tragen (ואשׂנה), worunter nun ich erliegen muss. Da אך dem זה zunächst steht, so ist das „nur dieser" Schmerz so viel als kein anderer, d. h. kein grösserer, und das Volk erklärt, dass die brennende Qual seines Elends tief, tief ihm an die Seele gehe, obwohl es der Meinung gewesen, ein Leid wie dieses würde sich schon ertragen lassen, seine Natur demnach noch nicht gebrochen bekennt. Eine Ergebung, wie Barukh 1, 13. 15. 2, 5. 7 sie schildert, dass nur *Verdientes* Israel zu tragen, wäre hier nicht am Orte, so wenig wir, was Ps. 77, 3 Assaf klagt, in der Zeit seiner Noth suche er den Herrn, Nachts sei seine Hand ausgereckt und lasse nicht ab,

seine Seele wolle sich nicht trösten lassen, geneigt sind der Sündennoth an sich abzusprechen. *Experiundo illa calamitas piis gravior fuit, quam putaverant,* sagt Coccejus. Hätten sie sie gewaltiger sich erschüttern lassen, die einbrechenden Gerichte, sie wären noch umgekehrt und — hätten Heilung gefunden bei dem Herrn. Aber sie verhärten sich selbst. Die Schreibweise חלי bedarf keiner Aenderung in חֳלָיִי, wie J. D. Michaelis *Or. Bibl.* XV S. 170 sie vornahm, auch nicht eines חָלִי vgl. Gesenius, Lehrgeb. S. 212. Anm. 1, sondern sie betont das, was man *Leiden* (Jes. 1, 5. 53, 3) nennt. Nur das heisst Siechthum und nichts Anderes, und das wäre ja wohl zu überkommen! Dem חלי wird dabei der Nachdruck des Unheilbaren verbleiben müssen, wie aus dem נחלה des vorigen Gliedes von selbst er sich darbietet. Demnach wird einerseits die Tendenz des Ausrufs sein die *amplificatio luctus ab antegressa confidentia,* wie Junius sagt, andererseits eine *declaration of sullen and obdurate impenitence* nach Henderson's Ausdruck. Aber vielleicht macht uns an dieser Auffassung die Weise wieder irre, wie Ps. 77, 11 fast ein Vorklang unserer Worte uns entgegen tönt. Das Lied feiert die Wunder des Herrn, jubelt dessen, dass er nicht vergessen hat gnädig zu sein. Voll Zuversicht schliesst der Sänger an die Erklärung, dass er das Wehe trage, das hoffende Wort, dass die Rechte des Höchsten Alles ändern könne. Indess, gerade dass der Gedanke sich umbiegt, ist für Jeremias Weise charakteristisch und entspricht auch ganz der Art, wie Israel im Schutze des Heiligthums 7, 10 sich barg. Der Prophet leiht ihm auch hier Worte des Heiligthums, deren Klang aber den tiefen Fall der Herzen nicht verhüllt. Ja, sie sind so stark, die Hand des Herrn zu tragen, die schwer auf ihnen liegt. Sind sie's, weil sie hoffen, dass seine Rechte alles Elend wenden werde? Wohl mögen sie's wünschen. Aber Täuschung war der todesmuthige Dünkel. Das Wehe ist dem Herzen zu gross geworden. Es brach in Klage zusammen. Die elende Tochter der Erwählten, sie vermag's nicht zu tragen. Ihre Wohnstatt (אהלי) ist dahin, ihr Zelt verstört (שדד Jes. 15, 1), ganz ohne Aussicht auf irgend

welche Wiederherstellung aufgelöst, und die Stricke, die ihm es hielten (מיתרי), zerrissen, der Sturm, die verheerende Gottesrache Vs. 13, hat niedergeworfen, was nicht gegründet war im Herrn. Wenn das Targum das verwüstete Land und die geplünderten Städte substituirt, so deutet es mindestens ebenso recht, wie wenn Piscator die Worte auf Jerusalems Feste, Sanctius auf den Tempel bezieht. Doch ist das Alles zu eng. Nein, heimatlos ist die Elende, mit der gefallenen Wohnung ist ihr Alles dahin, sie ist ganz elend, ist selbst dahin Ps. 91, 10. vgl. 106, 25. So Hiob's Klage 19, 12, dass des Herrn Schaaren seine Hütte umlagern. Der aber wusste, dass sein Erlöser lebt Vs. 25. Und auch das Sein über das eigene Leben hinaus ist der Klagenden damit genommen. Ihre Kinder haben weggehend sie verlassen. יצאני ist mehr als יצאו ממני, nicht nur, dass sie von ihr fortgingen, sondern dass dies Scheiden sie selbst im innersten Wesen berührt (vgl. חזקתני 20, 7), das klagt die elende Mutter. Es wirkt das bei אינם nach, für die Mutter sind sie dahin, sind gar nicht mehr, 31, 15. Ps. 37, 36. Keiner ist noch, der das Zelt ihr spannte, unter seinen Schatten sich zu bergen (נטה עוד אהלי), und festmachte ihre Teppiche, dass dauernd und sicher sie dort ruhe (מקים ירעותי). Sie sieht ihre Wohnung hoffnungslos verloren. Die Zerstörung der Stadt ist Deutung des Bildes. Und doch reicht die Stimme der Klage auch hier noch tiefer hinab. *Israel* klagt, das gefallene Gottesvolk. Und aus seinem Munde vernehmen wir Höheres, als Hall der Erde und Vergänglichkeit. Es klagt die Stimme, die des Herrn Tempel bauen sollte (Sakh. 6, 12), da den Bau sie zerfallen sieht in der Verwerfung.

Das Zelt erinnert an die Hirten. Ja — Jerusalem hatte ja auch Hirten, die hochgebaute Stadt, Könige, Priester, Propheten, 3, 15, und die haben ihr Volk verwüstet. Weil sie so thöricht gewesen (נבערו wie die Götzendiener Vs. 14) und Jehovah nicht gesucht mit verlangender Seele (דרש als Ausdruck der heiligsten Gottessehnsucht Zef. 1, 6. Klgl. 3, 25, daher דרשי ה׳ geradezu für Gott verehrend Ps. 9, 11), und zwar mit der Weihe des ganzen Herzens (בכל לב Ps. 119, 2), weil

sie also seine Gotteskraft nicht zur Macht (vgl. עזי וזמרת יה Ex. 15, 2) erhoben ihres eigenen Lebens, darum haben sie das weise Herz, die gottergebene Lebensordnung nicht gehabt (לא השכילו), und die von ihnen geweidete Heerde hat sich zerstreuen müssen (וכל מרעיתם נפוצה). Sie sind brutal gewesen wie die heidnischen Götzendiener Vs. 8, weil sich selbst sie klug gedünkt Vs. 14, und darum bedurften sie Jehovahs nicht in ihrem Hochmuth. השכיל ist der Ertrag der in Gott gegründeten Einsicht, das glücklich sein Leben verlaufen Sehen durch sie, Spr. 17, 8. 1 Sam. 18, 14. Sie suchten Gott nicht, 2 Chron. 17, 3—4, fanden ihn also auch nicht, sondern irrten zu den Götzen ab, 2 Chron. 14, 4—7, und so brach der finstere Geist des Verderbens in das Volk, der sie zerstreute nach allen Seiten — hülflos, rettungslos. Sakh. 11, 9. 16. Dass wir mit diesem Worte auch auf messianischem Boden stehen, darauf weist schon die Vergleichung klar hin. Und wenn Cyrillus von Alexandrien es auf den Moment der Passion Christi, als die Menge von den Priestern aufgestachelt, das „Kreuzige, Kreuzige ihn“ rief, bezog, so traf er den Kern der Weissagung gewiss. Doch das Wort galt nicht blos der fernen Zukunft, des Propheten Hörer traf es in das Herz.

Wie dies? — Das Bild fällt, die Gottesstimme spricht es mit deutlich bestimmtem Wort, das Gericht der Verwerfung, vom Norden her bricht die Verwüstung über Judah. *Ausrufend* beginnt er, קול שמועה, Stimme einer Kunde! Hell klingt ihr Laut heran, horch eine Kunde! Siehe, sie ist gekommen, herangedrungen aus der Ferne und hat ihr Ziel erreicht (באה), die, welche sie vernehmen. Aber sie ist kein Geflüster. Mit *lautem* Lärmen (רעש גדול) dringt sie daher vgl. 8, 16 aus des finsteren Verderbens Hort (צפון), grosses Gerassel. Denn vom Waffenlärm ist sie durchklungen, trägt ihn auf ihren Schwingen hinein in die hoffnungsselige Lust. Was es kündet, dieses Gerassel, geht hinaus darauf, Judahs Städte zur starrenden Oede (שממה) zu machen, zur Raststatt von Schakalen (מעון תנים) 9, 11. Die äusserste Verwüstung stellt sich als Zukunft den üppigen Stätten gefeierter Gottesherrlichkeit entgegen, die tiefe Qual in der stummen Pein und

dem dumpfen Vermorschen in Staub, in das kein Laut des Lebens mehr dringt, als der jener klagenden Stimme, in der der Wüstenthiere Hunger heult. Wenn Jes. 13, 22 Solches Babel gedroht ward, so wird hier Jerusalem seinem Schicksal nach ihm an die Seite gestellt, und das Schicksal lässt zurückschliessen auf die Natur, deren Wege als schliessliches Gericht es krönt. Weil götzendienerische Lust das Volk des Herrn dem Quell entzogen, aus dem es heil'ges Weiheleben geschöpft, da trifft das Loos die Seinen, das denen er gedroht, die als Empörer vom Anfang er gerichtet.

Es klingt so sententiös, wenn die Klagende fast wie als Antwort auf die drohende Stimme des Gerichts weiter spricht Vs. 23, sie habe es erfahren (ידעתי), und zwar, da als Anrede[1] an Jehovah sie das sagt, erfahren so, dass allein er die gegentheilige Erfahrung bieten kann, wie nicht in des Menschen eigener Hand seine Lebensleitung ruht (לא לאדם דרכו), wie auch einem Manne voll Kraft (איש) und Selbstbestimmung, der sonst sich Bahn bricht durch des Lebens Enge, wenn er dahin geht (הֹלֵךְ), die Macht fehlt, seinen Schritt fest zu machen (הכין את צעדו), Spr. 16, 9, wie er also keinen Fuss vor den andern setzen kann, ohne dass Gottes Macht ihn trägt und leitet. Alles hängt ja von Jehovah's Führung ab Ps. 37, 23, jeder eigenwillig gewählte Weg führt ab von ihm, führt nur in's sichere Verderben. Wie ein Wanderer durch die Wüste seinen Weg schwer findet (Leiste), so der schwache, leidenschafterregte Mensch. Aber wohin denkt das Volk? Soll's eine Entschuldigung seines leichtfertigen Falles sein, Entschuldigung damit, dass der Mensch denkt, und Gott lenkt (Petrus a Figueira)? Oder wäre es eine Anklage, dass sie sich die Bahn des Lebens selbst hätten zeichnen wollen? So meint Cappella, es stehe nicht beim Menschen, ob er auch noch so weise sei und mächtig, dass sein Geschick nach seinem Wunsche er richte Ps. 33, 10. 37, 23. Das Menschenherz schlägt seinen Weg an, aber der Herr

[1] Die von Durell und Blayney versuchte Deutung: *I know Jehovah, that his way is not like that of man*, scheitert sowohl an der Gradation von איש gegenüber dem אדם, als auch an dem Inhalt des zweiten Gliedes überhaupt.

allein giebt, dass er fortgehe. Spr. 16, 9 (Weish. 9, 14). Calvin sieht eine Anklage der Sicherheit, in der Israel auf Hülfe der Nachbarn und Bundesgenossen baute, oder auf seine eigene Macht. Gegen die erste Meinung entscheidet die Beugung unter des Herrn Hand Vs. 24, gegen die zweite, dass eben eine Erfahrung berichtet. Doch Beide einigen sich in dem Bekenntniss des unter der Last der Gottesgerichte gebrochenen Herzens, welches die Thorheit alles Selbstgenügens, alles Heilsuchens in sich selbst und seinen Lüsten, schmerzlich tief erfahren, und nun das Unvermeidliche auf sich nimmt, um — von der *Gnade Gottes* allein die Rettung zu empfangen und das Heil. Dies Bekenntniss Israels hat früh Anlass zu polemischer Verwendung und zu dogmatischen Fixirungen gegeben. Schon Irenäus (*adv. haer.* IV, 47—48) und Vincentius Lirinensis (*c. haer.* c. 34) streiten gegen Häretiker, welche darnach Gott selbst auch zum Urheber des *Bösen* gemacht haben. Und, wie Hieronymus ausrief: *Erubescant novi praedicatores, qui aiunt unumquemque suo arbitrio regi, quum et hic pr. neget,* so haben die Reformatoren auch darauf für die Lehre, dass seit Adams Fall der Mensch das *liberum arbitrium* gar nicht habe, sich berufen. Welches in gemein ist widern freyen willen geredt, sagte Wenzeslaus Linck. Je mehr der katholischen Werkgerechtigkeit gerade diese Lehre ein Anstoss sein musste, um so mehr war unsere Stelle mit besonderer Vorsicht von ihr zu berühren oder zu umgehen, und so sprach denn das Concil zu Trient (*Sess.* VI *can.* 6) den Satz aus: *Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae, quam vocatio Pauli, anathema sit.* Damit sieht es aus, als sei bei dem Propheten blos von dem *Guten* gesagt, dass der Mensch es nicht wirke, und das fasst auch Zwingli ausdrücklich in den Worten auf: *Tuum donum est, Domine, ut quis sese emendet, da igitur ut emendatos tibi reconcilies, emendes autem cum venia et indulgentia.* Allein solche Einschränkung ist um so weniger statthaft, als eben sehr übles Leiden den Gedan-

ken dem Volke in den Mund legt. Fassen wir ein Doppeltes nur in's Auge. Einmal, wenn Weg und Schritte hier *Willensbestimmung* zeichnen wollen, so werden wir schwerlich mit Thomas I Qu. 83 Art. 1 sagen dürfen: *non esse in homine viam eius, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.* Denn mit diesem Zusatz wird ja eben die Scheidung selbst wieder aufgehoben. Und Qu. 6. *de malo* Art. 1 sagt er geradezu, *quantum ad hoc, quo etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio, quod est deus,* vgl. Röm. 9, 10 f. Dann bleibt doch aber die nothwendige Folge, dass auch die bösen Principien aus Gott kommen, und so bekennt denn Ghislerius, das *lib. arb.* sei *admodum imbecille quoad executiones et quoad actum electionis,* und es bedürfe dazu vgl. 2 Kor. 3, 5. Phil. 2, 13, wie das *Conc. Trid. Sess.* VI *Can.* 5 ausgesprochen, der *gratia praeveniens moralis.* Damit ist allerdings ein Ausweg gefunden, der zu einem Principe führt, in dem mit Herz und Sinn wir ausruhen können, der Mensch vermag nichts, *Gottes Gnade* schafft Alles in ihm. Wie treffend sind da schon des Augustinus Worte *De grat. et lib. arb. c.* 16![1] *Certum est,* sagt er, *nos velle, cum volumus, sed ille facit, ut velimus bonum, de quo dictum est, quod praeparatur voluntas domino* Prov. 8, 35 (LXX). *Certum est, nos facere, cum facimus, sed ille facit, ut faciamus praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit* Ez. 36, 27. Wollen und thuen wir nun Gutes, so wollen wir Gott und thuen Göttliches, wollen und thuen wir Böses, so wollen wir nicht Gott und thuen nicht Göttliches. So gewiss er nun sein eigenes Sein aufheben würde, thäte er, was nicht sein, so gewiss kann in diesem Wollen und diesem Thun Gott nicht sein, ausser in sofern es das Gericht in sich selbst trägt. Thut der Mensch das Böse, so versucht er ohne Gott zu schaffen, und schafft eben — sein Gericht. Tief bedeutsam sagt Angelus Silesius: „Mein Geist, kommt er in Gott, ist selbst die ew'ge Wonne, gleichwie der Strahl nichts ist,

[1] Vgl. den Ausspruch *De praedest. sanctor.* I c. 16.

als Sonn' in seiner Sonne." Und das nun weist uns auf das Andere hin, das wir zu erwägen haben. Es ist ja gar nicht von Willensbestimmungen, sondern vom *Geschick* des Menschen bei dem Propheten gesagt, dass der Mensch es nicht in seiner Hand habe, vgl. Hi. 31, 2 ff. Spr. 16, 1. 20, 27. Deshalb deutet die Hirschberger Bibel die Worte, ohne Zulassung Gottes könne auch den Feinden ihr Vorhaben nicht gelingen,[1] ohne seinen Beistand noch viel weniger sie sich bekehren oder helfen, da der Mensch im Leiblichen und Geistlichen unvermögend ohne Gott. Wenn nur aber auch da nicht wieder uns das Problem entgegen träte, dass wir des Jeremias Gebet Klgl. 5, 21: *Bringe uns, Herr, wieder zu dir*, dass wir wieder heim kommen, mit dem Gotteswort bei Sakharjah 1, 3 vereinigen möchten: Kehret euch zu mir, dann kehre ich mich zu euch! Unsere Aufgabe ist hier nicht, eine dogmatische Entscheidung zu geben. Aber gerade weil auch 17, 9—10 Jeremias so nachdrücklich das Ränkevolle des Menschenherzens, sein tiefes Siechen kund macht, dem kein Auge der Erde auf den Grund blicke, und daran das Wort knüpft, dass Jehovah, der Herzen und Nieren prüfet, gebe dem Menschen *nach seinen Wegen, nach der Frucht seiner Thaten*, so sind wir genöthigt, nachzuweisen, dass der Prophet sich nicht widerspreche hier und dort. Das Hinterhaltigste, am schwersten zu Erkennende ist das Herz durch sein Siechthum, die finstere Hülle um dasselbe ist also seiner *Sünde* Macht. Wie möchte die vor Gottes Augen ihn verbergen? Da also werden wir wieder auf ein Eigenes hingewiesen in der Menschennatur; was dort geleugnet, wird hier zugestanden. Die Freiheit des Menschen ist ja in Wahrheit Selbstbegründung, wenn auch nur relative.[2] „Das Licht der Herrlichkeit, singt Angelus Silesius, lass ich die Sonne sein, die Gnade gleicht den Strahl'n, Natur dem Widerschein." Wie spiegelt darin sich der Gegensatz des Lebens selbst

[1] *Agnosco neminem mortalium perficere quidquam posse, nisi te volente propitioque, nec hostes nisi te moderante et opitulante potuisse patria potiri, divinitus igitur immissam esse, quam luo, poenam.* Schnurrer.

[2] S. Jul. Müller, Lehre von der Sünde II S. 189 ff. 197 ff.

so treu und scharf, falsch vielleicht für das Ohr, aber wahr für das Herz! Das Schuldbewusstsein eignet stets dem Menschen. Wie sich die göttliche Welterhaltung zur Wirksamkeit der geschaffenen Kräfte in der Natur verhält, so steht das göttliche Selbstbewusstsein unserer Persönlichkeit als Schranke gegenüber. Das Gottesbewusstsein als Hintergrund unsers Selbstbewusstseins macht das sittliche Gesetz zum Masse unserer Selbstbestimmung.[1] Und jede Uebertretung desselben ist ein Abfall von sich selbst und der das Ich tragenden Lebensmacht. Durch die markirte Form והכין wird der Gedanke bezeichnet, dass gehen der Mensch wohl kann (הֹלֵךְ), aber bei dem Gange sichere, feste Schritte nehmen, das kann er nicht. Schnurrer dachte sehr bezeichnend für die historische Exegese mit den Rabbinen sich die Feinde, speciell Nebukadnezar, den drohenden, von dem Propheten berücksichtigt, die nicht schaden könnten, wenn Jehovah sie nicht gesandt, da sie nur eine Axt in seiner Hand, eine Säge, die er zieht, Jes. 10, 15. Auch alles Gericht ist von Gott (Am. 3, 6). Allein bisher war nur das leidende Object in seinen Gedanken gewesen, das Subject gar nicht genannt, und Hieronymus fügt darum sinnig wenigstens das Andere bei: *quod a Bab. sustinemus, non est eorum fortitudinis, sed nostri meriti et indignationis tuae.* Auch alles Leiden geht hinaus über Menschenwege. „Schmerz ist Gottes Geheimniss, der versteht ihn.“ Ihm erliegt schliesslich der Mensch mit allen seinen Hoffnungen und allen seinen Mühen.

Vs. 24. Wehe also über das Volk! Doch — wie sollt' es vergehen in seiner Qual? Züchtigen mag Gott, aber — nur im *rechten* Masse und in rechter Weise. Keinenfalls kann במשפט ein Strafen nicht zu streng und scharf bezeichnen, als wolle das chaldäische בְּדִין חֲשׂוּךְ entsprechen, mit Massen (Luther). Denn darf man also deuten, dann hat man ebenso viel Recht, mit Seb. Schmidt den Gedanken *iuxta ordinem benignae dei voluntatis* unterzulegen, so dass der Prophet auf die in Christo verheissene Gnade dächte, vgl. Ps. 6, 2. 38, 2.

---

[1] Für die Ausführung dieser Sätze s. ebds. I S. 101 ff.

Warum übersieht man den Gegensatz אל באפך? Des Menschen Zorn thut nicht, was recht ist vor Gott, vgl. Ps. 4, 5. Jak. 1, 20. Darum fürchtet der Mensch ihn überhaupt, als wäre auch in Gottes Zorn von einem Unrecht Etwas. Wie könnte er also wirkliche Zucht bieten, die die Gerichte Gottes doch bieten wollen, Spr. 19, 18. 27, 17? Nein, *Zorn* nicht, sondern richterliches Urtheil soll strafen, sie wollen Alles leiden, was recht ist, was ihre Schuld ihnen aufgeladen. Mit Gerechtigkeit strafen, aber nicht darüber hinaus! In Gottes, nicht in der Menschen Hand will David fallen 2 Sam. 24, 14. Ps. 17, 2. Er thut das Rechte Jes. 42, 3. Das Schuldbewusstsein ist durch den Jammer geweckt. Aber er ist zu gross, als dass es ihn tragen könnte Gen. 4, 13. Recht ist ja dann auch das Aufhören der Strafe und das Erbarmen, *quo distinguas filios meos, imo etiam zelum tui habentes, tametsi cum inscitia, qui nomen tuum nominant, a gentibus, qui populum tuum devorant* (Coccejus). Diesen gebührt des Zornes Strenge Jes. 10, 5. Hos. 13, 7, damit nicht ihrer Gewalt das Volk der Berufung erliege. Dies sagt eben das פן תמעטני, damit du mich nicht klein machst, so klein nämlich, dass ich ganz dahinschwinde unter deinen Gerichten, vgl. 42, 2. 30, 11. Dann dürfen wir die Zusammenstellung von Gericht und Zorn für wesentlich gleich damit halten, wenn Erbarmen und Gericht zusammengestellt sind Ps. 119, 156. Ps. 7, 11, sofern Gericht ja auch ohne Zorn richten lässt. *Corripe ut pater filium, non affligas ut hostis inimicum. Castigas enim omnem filium quem recipis* (Hebr. 12, 6. Ps. 79, 6), *et omni dolore et flagello emendas Ierusalem.* So löst Hieronymus richtig den Gegensatz, und wir wissen, das ganze Buch Hiob ruht auf diesem Grunde.

Vs. 25. So schliesst der Prophet mit dem Blick auf die auch dieses Elend überwindende Zukunft, in der dem Volke seine Treue Jehovah bewährt. Die Worte sind aus Ps. 79, 6—7, der in dem ganzen Schlussabschnitt hier wiederklingt. Die Heiden haben Jakob und Israel nicht verschlingen sollen und können. Jenen haben sie zertreten, damit dieser geboren werden könnte, der Rest, der heilige, der Knecht Gottes, geeint mit seinem Herrn. Auch das macht sie schuldig, *quia*

licet in hoc fuerint executores divinae iustitiae, tamen hoc fecerunt mala voluntate, scil. ex odio, et suae virtuti praesumptuose attribuendo, quod fiebat a deo (Nikolaus de Lyra). Doch ist das nicht das Einzige. Sie wissen von Gott nicht, sie rufen seinen Namen nicht an, wie sollten nicht seines Grimmes Gluten sie verzehren? — Sie haben Jakob verschlungen (Ps. 14, 4) und damit ihm den Garaus gemacht, und seine Aue, die Stätte, da seiner Berufung Leben er entfaltet, in eine *Wüstenei* gewandelt. Und dies nun nicht blos in bildlicher Weise zu deuten, wie *οὐκ ἐῶντες ἐντρέφεσθαι τῇ πίστει καὶ ταῖς καλαῖς διδασκαλίαις* bei Olympiodor, sondern es ist der Gegensatz gegen die Aue der Heiligkeit Jehovah's, dahin er die Seinen führen wollte, Ex. 15, 13, Gegensatz gegen die Weihe des Tempels und das herrliche Verheissungsland. Es ist dahin für sein Volk. Darin geht die ganze Weissagung aus, Jerusalem — zerfallen in Trümmer dem verworfenen Volke.

Und nun schweigt der Prophet. Alle Gegensätze in seiner Rede blieben unvermittelt, dem Hörer hat er es überlassen, sie, wenn er kann, mit einander zu versöhnen. Aber wer möchte sie versöhnen? Noch ist nicht verhallt der Hochgesang, mit dem die Kinder Korach die Kelterfreude (גתית) ihres Volks in Gott verklärt haben Ps. 84, 2—5: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jehovah Zebaoth! Sehnsuchtbleich, ja verschmachtet ist meine Seele nach den Vorhöfen Jehovah's, mein Herz und mein Fleisch jubeln auf zu dem lebendigen Gott. Das zwitschernde Vöglein auch hat ein Haus gefunden, und das rastlos schweifende ein Nest für sich, wo seine Brut es barg, deine Altäre, Jehovah Zebaoth, mein König und mein Gott! Selig, die wohnen in deinem Hause, noch werden sie dich preisen! Selah." So hat einst Israel gestanden zu dem Hause seines Gottes, und hat den ganzen Segen desselben erfahren, dass es bekannte Vs. 11: „Denn schön ist ein Tag in deinen Vorhöfen vor tausend, ich hab' es erkoren auf der Schwelle zu liegen am Hause meines Gottes vor dem Weilen in des Frevlers Zelte." Aber — jetzt hat Israel des Herrn Heiligthum selbst zur Mördergrube gemacht! Darum zucken des Verderbens Blitze

vernichtend aus der tiefen Nacht seines Geheimnisses hervor. Es hat aufgehört, die Nähe des Herrn seinem Volke zu bezeugen, das Sakrament seiner Weihe ist den Elenden genommen, die es mit Füssen traten. Die Götzen, denen sie dienten, haben ihre ganze Macht an dem Volke geübt, dem ihr kaltes Auge in das Herz geblickt. Die treulos sich gewandt vom Herrn, sind zu ihm nicht zurückgekehrt, ja, den Ruf zur Umkehr haben sie nicht vernommen, so müssen in dem treulosen Jammer sie beharren, bis der Fluch des gebrochenen Bundes sie auf immer vernichtet.

Fünfte Weissagung.
DER FLUCH DES BUNDESBRUCHS.
KAPITEL XI.

Wo Jehovah's Tempel zur Stätte götzendienerischer Lüste geworden, da ist die Weihe gesunken, die Israel zum Gottesvolk berufen. Es hat den *Bund* des Heils *gebrochen*, in dessen Kraft und Segen es der Völker Heil erringen sollte, und damit das Erbe der Verheissung daran gegeben, der *Fluch* des Heiligen in Israel vernichtet die Geschlechter, die nicht heilig sind, wie er heilig ist, der Fluch, den das Amen des Volkes im Anfang ihnen versiegelt hat für alle Zeiten. Was den Vätern einst auf des Sinai Höhe die flammenden Blitze verkündet und das Wolkendunkel, was die ganze Geschichte mit unauslöschlichen Zügen gegraben in der Erwählten Herz, dass Jehovah, ein starker und ein eifriger Gott, wache über seines Bundes Rechten, das hat der *Propheten* Schaar wieder und wieder in das sturmbewegte Leben hinausgerufen, dass das immerdar abtrünnige Volk darin den Anker seiner Rettung ahnen und ahnend ergreifen lerne. Doch Israel hat des Herrn Zeugen verfolgt, bis auch ihr Blut nun um Rache schreit gegen die dem Verderben reife Schaar. Das ist der *Fluch des Bundesbruchs*, dem des Propheten weitere Rede hier gilt. Sie beginnt mit dem weithin aussehenden Blick über das ganze Berufungsleben und schliesst in dem Schicksal dessen ab, der seiner Auflösung Bote und Träger sein soll. Vernehmen wir sie.

Das Wort, das zu Jeremias geschehen von Seiten Jehovah's, da 11,1 er sprach: Höret die Worte dieses Bundes, und ihr redet zu den Män- 2 nern von Judah und über Jerusalems Bewohner.

Und du sprichst zu ihnen: Also hat Jehovah gesprochen, Israels 3 Gott: Verflucht der Mann, der nicht höret den Worten dieses Bundes, den ich geboten habe euren Vätern am Tage, als ich sie aus dem 4 Lande Aegypten führte, aus dem Schmelzofen des Eisens, da ich sprach: Höret auf meine Stimme, und ihr thuet dies gemäss Allem, was ich euch gebiete, und seid mir zum Volke geworden, und ich will euch zum Gott werden, auf dass ich aufrichte den Eid, den ich geschworen 5 euren Vätern, ihnen ein Land zu geben, strömend von Milch und Honig, wie diesen Tag. Da antwortete ich und sprach: Das ist je gewisslich wahr, Jehovah! — Und Jehovah sprach zu mir: Rufe alle 6 diese Worte hinaus in die Städte von Judah und auf die Gassen von Jerusalem, indem du sprichst: Höret den Worten dieses Bundes, und thuet sie. Denn bezeugt habe ich's, bezeugt euren Vätern am Tage, 7 als ich sie heraufziehen liess aus dem Lande Aegypten bis auf diesen Tag, frühe anhebend und zeugend, da ich sprach: Höret auf meine Stimme! Aber sie haben nicht gehört, und ihr Ohr nicht geneigt, und 8 gingen so dahin, ein Jeglicher im Starrsinn ihres Herzens, des bösen, und ich brachte darum über sie alle Worte dieses Bundes, da ich *geboten* zu thun, und sie haben *nicht* gethan.

Und Jehovah sprach zu mir: Es findet Verschwörung sich unter 9 den Männern von Judah und unter Jerusalem's Bewohnern. Sie 10 haben sich abgewandt, hinaus über ihrer Väter Verschuldungen, der früheren, die sich geweigert zu hören meinen Worten, und die sind hinter andern Gottesmächten hergegangen, ihre Knechte zu sein! Gebrochen haben das Haus Israels und das Haus Judahs meinen Bund, den ich geschlossen hatte mit ihren Vätern. Darum hat also Jehovah 11 gesprochen: Siehe, ich bringe Elend hin auf sie, dem sie nicht vermögen zu entgehen, und wenn zu mir sie geschrieen, höre ich nicht hin auf sie. Und gegangen sind Judahs Städte und Jerusalems Be- 12 wohner, und haben geschrieen zu den Göttern, denen Rauchopfer sie bringen, aber helfen, helfen werden sie ihnen nicht zur Zeit ihres Elends. Denn so viel deiner Städte wesen deiner Götter, Judah, und 13 so viel der Gassen in Jerusalem, habt Altäre ihr aufgestellt zur Schande, Altäre, zu räuchern dem Baal. — Und du, bete nicht um dieses 14 Volkes willen, und erhebe um ihretwillen nicht Flehen und Gebet. Denn ich habe kein Gehör zur Zeit, da sie zu mir rufen um ihres Elends willen. Was ist meinem Lieben an meinem Hause? Sein Thun 15 — der schandbaren Gedanken Summe! Die viel sind und das Fleisch voll Heiligkeit gehen von dir vorüber. Denn dein Elend — da magst du jubeln! Einen Oelbaum, grünend, schön an Frucht voll Herrlichkeit, 16 hatte Jehovah gerufen deinen Namen. Zum Lärmen grossen Fluth-

gebrauses hat Feuer er entbrennen lassen über ihm, und haben abge-
17 weidet seine Zweige. Und Jehovah Zebaoth, der dich pflanzet, hat Elend über dich geredet in Folge des Elends vom Hause Israel und vom Hause Judah, das sie sich gethan, mich zu erzürnen, Rauchopfer zu bringen dem Baal.

18 Und Jehovah hat es mich erfahren lassen, und ich wollt' es in Erfah-
19 rung bringen. Damals hast du mich sehen lassen ihre Thaten. Ich aber wie ein Lamm, traulich, das zur Schlachtbank geführt wird, und ich hatt' es nicht erfahren, dass wider mich sie Gedanken dachten: Wir wollen verderben Holz mit seinem Brodte, und ihn austilgen aus dem Lande der Lebendigen, und seines Namens soll fürder nicht ge-
20 dacht werden. Doch Jehovah Zebaoth, der du richtest in Gerechtigkeit, prüfest Nieren und Herz, ich werde sehen deine Rache sie bewältigen. Denn hin zu dir habe ich ganz bloss gelegt meine Streitsache.
21 Darum hat also gesprochen Jehovah wider die Männer von Anathoth, die nach deiner Seele trachten, indem sie sprechen: Du sollst nicht weis-
22 sagen im Namen Jehovahs, und sollst nicht sterben unter unserer Hand, darum hat Jehovah Zebaoth also gesprochen: Siehe, ich greife an sie mit Heimsuchung. Die Jünglinge werden sterben durch das Schwerdt,
23 ihre Söhne und ihre Töchter sterben durch Hunger, und kein Rest wird ihnen übrig bleiben. Denn ich bringe Elend auf die Männer von Anathoth hin das Jahr ihrer Heimsuchung.

So allgemein ist der Ausgangspunkt der prophetischen Worte hier und scheint zuletzt in so speciellen Detailbeziehungen zwischen Jeremias und den Genossen seiner Zeit auszugehen, dass gerade dies schroffe Verhältniss nöthigt, auf beiden Seiten das über dem Geschichtlichen schwebende ewig Bedeutsame in's Auge zu fassen, und damit uns der Weg zum Verständniss hier zweifellos gebahnt wird. Um keines äussern Gutes willen, durch kein zufälliges Lebenselement im Volke Israel veranlasst, ist solch Wort gesprochen, noch weniger dem Organismus des Weissagungsbuches eingefügt. Die ewige Wahrheit des Gegensatzes und seiner Ueberwindung giebt ihm das Gepräge eines Gottesworts. Die Weissagung lehnt an die Erneuerung des mosaischen Bundes Vs. 1—2 an, und gliedert sich dann von selbst in diese drei Stücke, dass 1) der Bund Jehovah's Vs. 3—8, 2) die Strafe der Bundesverletzung Vs. 9—17, und 3) des Propheten Loos dargestellt wird, der sie verkündet, und das seiner Widersacher Vs. 18—23.

Ueberschrift.
Vs. 1—2.

Aehnlich, wie in dem Thore des Tempels der Ort dem Propheten die Weissagung an die Hand gab, die dessen Recht und Wahrheit zum Banner des Heils erhebt in Israel 7, 1—2, so dient ihm hier der historische Anlass einer Erneuerung des mit den Vätern geschlossenen Bundes durch Josias 2 Kön. 22, 8 ff. 23, 3, an der Stellung des Volksgeistes zu dessen Gesetzen die Markzeichen drohender Unwetter aufzuweisen, in deren Verderbensgewalt das abgöttische Geschlecht die Macht seiner Auflösung schauen soll, wenn es nicht noch bedenket zu dieser seiner Zeit, was zu seinem Frieden dient. Kein Neues ist es, zu dessen Erwägung er berufen von Seiten des Herrn (מאת ה), es ist der Bund Vs. 4, zu dem die Befreiung aus Aegypten den Vätern die Bahn gebrochen. Der sollte wieder Bestand gewinnen in seiner Alles beherrschenden, Alles mit Heil und Segen sättigenden Lebensmacht. Und darum sandte Jehovah seine Knechte, eine Mehrheit (שמעו, דברתם), neben Jeremias sowohl die prophetische Hulda 2 Kön. 22, 14. 2 Chron. 34, 22, als die Priester, denen die Vorlesung der Gesetzesrollen oblag, und auch die Träger der königlichen Gewalt, wie Josias selbst, das alte Statut des Sieges über die Nationen zum Gesetz auch dieser Tage (הברית הזאת) zu machen. Sie sollen dessen Worte (דברי הב) vernehmen in ihrem eignen Selbst (שמעו), um, was längst vergessen, als Gotteswort vor der Seele wieder zu haben, und darin die Forderung wahrzunehmen, das darin waltende Bundesgesetz nun Judah, wenn es der gepriesene Stamm des königlichen Hauses mit all' seinen segnenden Verheissungen in Wahrheit sein und bleiben wolle, und Jerusalems Bewohnern, die im Herzen des Gottesreiches dessen Wonne und Leben darstellen und darleben sollen, als Gebot des Herrn kund zu machen.

1. Der Bund Jehovahs.
Vs. 3—8.

Dieser Befehl des Herrn an seine treuen Knechte wird für Jeremias der Anlass zur Verkündung (ואמרת) des Gottes-

worts (כה אמר ה׳) an das Volk. *Jehovah* redet, *Israels Gott*, und sein Wort wird zur Leuchte auf Israels Wegen (אלהים). Fluch dem, der diesen Bund nicht hält, Vs. 3. Denn auf seinem Grunde ist Israel erwählt zum Volk des Herrn Vs. 4, und nur, wo er bewahret, kann Jehovah die Güter der Verheissung diesem spenden Vs. 5. Darum bewahre ihn, wer sie erlangen will Vs. 6, und verhärte sich nicht gegen seine Mahnungen, wie die Väter gethan zu allen Zeiten Vs. 7—8.

Vs. 3—5. Mit dem Fluchwort (ארור) hebt die Rede von dem Bunde an. Wie Josias zermalmt von diesem Fluche des Gesetzes Deut. 27, 26. 28, 15 zusammenschauerte, als die Urkunde des Bundes ihm vorgelegt ward, 2 Kön. 22, 11 ff., so soll Israels ganzes Schicksal in dem einen Worte richtend den Treulosen entgegen tönen, in ihm ruht der zermalmende Ernst des alten Bundes überhaupt Gal. 3, 10. Indem seine Weihen erneuert wurden, trat er mit all' seinen Rechten und Pflichten für beide Seiten auf's Neue in den Vordergrund seines geschichtlichen Lebens. Es ist freilich das alte Wort vom Sinai, in den Tagen, da die Befreiung von der irdischen Knechtschaft (ביום הוציאי וגו׳ zur allgemeineren Bestimmung des Zeitraumes der Erlösung überhaupt, weil in jenem Factum des einen Tages er seinen Höhepunkt hat) das Volk das Joch seiner himmlischen Berufung freudig aufnehmen liess, verkündet und zur Basis des gegenseitigen Verkehrs gemacht Ez. 16, 60. Jehovah hatte Israel aus Aegyptens Noth und Drangsal geführt, das war die Grundlage aller weiteren Heilsoffenbarungen, Ex. 15, 12 f. 20, 2. Das Land Aegypten war ihm ein Ofen zum Schmelzen von Eisen gewesen (מכור הברזל appositionell zu מארץ מצרים, dessen wesentliche Bedeutung hervorhebend für den Sinn des Redenden). Wie das Silber zerschmilzt im Ofen, so schmelzt der Grimm des Herrn seine Widersacher Ez. 22, 18—22. Spr. 17, 3, und sind sie hart wie Eisen, wie muss die Gluten er schüren, dass es weich wird und willig seiner Verwendung sich fügt! Das waren all' die jammervollen Qualen, von denen Israel dort im Lande der Knechtschaft geschlagen Deut. 4, 20. 1 Kön. 8, 51, die es aber haben auserwählt machen sollen und läutern zum Silber-

blick himmlischer Heiligkeit Jes. 48, 10. Das Joch hatte Jehovah gebrochen. Da sprach er: Höret auf meine Stimme, weilet mit gespannter Seele (שמעו) auf dem, was sie gebietet (בקולי), und thuet alle ihre Worte (את דברי הברית Vs. 3), alle einzelnen Gebote (אותם Vs. 6), gemäss dem, was ich befehle, dass ihr (אתכם) darnach thut, um mein zu werden, und dadurch, dass ihr es geworden (הייתם), nun auch das zu erlangen, dass in meiner Allmacht ich an euch mich bewähre (ואנכי אהיה לכם לאלהים). In diesem Grundtone ruht die ganze Fülle seliger Harmonieen, deren Feierklänge Israels Geschicke wie heil'ge Weihetöne durch das Leben der Völker tragen, bis sie alle, alle einstimmen in die Jubelchöre, die Preis und Anbetung singen dem Lamme, das erwürget von der Welt Grundlegung her. Apok. 13, 8. Und sie sind nicht zwecklos erklungen. Der Herr hat den Bund geschlossen mit Israel, um, was er den Vätern geschworen seit Abrahams Tagen Gen. 12, 7. 28, 4, was er zum Ziel der Führungen dem Moses gezeigt bei der Berufung Ex. 3, 8. 17, den Erwählten wirklich und wahrhaftig zu gewähren (למען הקים את השבועה), und dadurch sich treu zu beweisen in seiner Verheissung. War sie darauf gerichtet, das verlorene Paradies ihnen wiederzugeben (לתת וגו') in dem Land, fliessend von Milch und Honig, im Segen des Herrn, so konnte er hinweisen auf seine Erfüllung, das Land hatte er gegeben, Israel wohnte darin noch in diesen Tagen (כיום הזה). Ach, dass es auch erfüllt hätte, was der Bund des Herrn ihm gebot, treu seiner Berufung!

Eine Frage lag in diesem Wort Jehovah's, die Frage, ob nicht alle Güter des Bundes treu gespendet seine Liebe. Und der antwortet der Prophet mit dem אמן יהוה. Wie 28, 6 also den Wunsch er bekräftigt, dass der Herr thue nach seiner Verheissung, und andererseits Deut. 27, 15—26 die Uebernahme der Bundespflichten und -rechte mit dieser Verkündung der feststehenden Gewissheit sich versiegelt, so bekennt der Prophet hier einmal mit dem Namen יהוה die Lebensmacht, an der alles Seiende hangt und auch *dieses Bundes* Segen und Bestand, und dann sowohl die Zuversicht

seines Verlangens nach dem Land des Heils, als das gesicherte Verderben in dem Fluche [Jarchi].

Vs. 6. Im Namen der Heiligen Gottes hatte der Prophet das Amen gesprochen zu des Herrn Gebot. Darum soll er nun hinausgehen unter das Volk und mit lauter Stimme diese Worte allen Städten Judahs kund thun, dass zum Gottesreich sie werden, auf den Gassen zu Jerusalem, damit das Herz zuerst des Herrn sei. Alle sollen hören den Worten dieses Bundes und sie thun. Dass Jeremias wirklich von Stadt zu Stadt gezogen und durch die Gassen der heiligen Stadt *for the purpose of communicating to the inhabitants of the land the awful import of the denunciations contained in the book of the law, which had been discovered in the temple* (Henderson), folgt aus dem Wortlaut wenigstens nicht, der so oft die ideale Bestimmung für das Ganze des Volks zeichnet.

Vs. 7—8. Doch wozu solcher Ruf in diesen Tagen? Das Land besass Israel ja schon längst (כיום הזה), und der Bund war so alt, dass Geschlecht um Geschlecht seine Güter genossen. Wohl — aber doch hat noch nie Israel ihn treu gehalten, und die Güter sind zerronnen in das wehevollste Leid. Denn (כי), sagt Jehovah, fort und fort habe ich Zeugen aufgerufen (העד העדתי zeichnet eben so die Menge derselben, wie ihre innere Bedeutsamkeit für die Wahrheit), welche als Träger der Gottesgeheimnisse in des Volkes Mitte stünden, wie dort das Lied des Moses Deut. 31, 19, oder Himmel und Erde 30, 19, die den Bundesschluss gesehen, so die Männer, die seine Wahrheit kund gemacht Deut. 8, 19. Ps. 50, 7, Moses und die Propheten bis an das Ende des irdischen Bestandes 2 Chron. 36, 15. Mit ungeschwächtem Eifer, mit regster Sorge (הַשכם 5, 8. 7, 13. 25, 3) hat also er sich offenbart, dass Israel höre seine zum Segen lockende Stimme 7, 23—25. Aber sie haben nicht gehört (ולא שמעו), mehr noch, sie liehen auch nicht einmal ihre Ohren ihm als für eine werthe Kunde, sondern zogen dahin *ihre* Strasse, nicht Gottes Wege (vgl. מחשבות אונך 4, 14), ein Jeder nicht dem Rufe des ganzen Volkes dienend in treuer Erfüllung seiner Gottesordnungen, sondern in dem, was der verhärtete

Sinn (בשרירות 3, 17) zu thun sie drängte. So fehlte die eine Bedingung zum Heil des Bundes, Israels Gehorsam. Wie hätte dann die andere Wesen haben können und Bestand? In Folge der treulosen Flucht vom Herrn hat auch er über die Ungehorsamen kommen lassen (וָאָבִיא die bereits eingetretene Folge ihres Thuns Vs. 9. 11) Alles, was des Bundes Rechte forderten, den Fluch Vs. 3, die Strafen 2 Kön. 22, 13. Deut. 28, 15. 29, 20, die den Ungehorsam treffen mussten.

2. Die Strafe des Ungehorsams.

Vs. 9—17.

Und wie die Väter ungehorsam gewesen, so ist es der Rest Israels auch in diesen Tagen noch, beide Theile, das Haus Israels und das Haus Judahs haben den Bund des Herrn gebrochen Vs. 9—10. Darum musste er das Wehe über sie bringen Vs. 11, aus dem auch der Götter Macht nicht lösen kann, denen frevelnd gegen ihn sie dienen Vs. 12—13, und kein Gebet, das für sie aufsteigt zu Jehovah Vs. 14. Das einst ihm theure, mit seinen Gaben herrlich gezierte Volk, weil es ihn nicht wieder lieben wollte und ihm dienen, giebt er dem Verderben anheim Vs. 15—17.

Vs. 9—10. Die Wahrnehmung der vergeblich für Israels Heil vom Herrn aufgewandten Mühe veranlasst das weitere Wort (ויאמר), das zur Herrlichkeit und zum Frieden berufene Volk hat sich vereinigt zu gemeinsamem Dienst. Ist's Dienst des Herrn? Nein — der Väter Frevel wiederholen sie. Wenn Jehovah diese Verbindung קשר nennt, so ist das theils Gegensatz gegen den Bund mit ihm Vs. 3—6, theils die im Geheimen schleichende Zusammenrottung 2 Kön. 11, 14. 12, 20. 17, 4. Ez. 22, 25, die das Licht der Frömmigkeit unter Josias scheuen mochte, und vielleicht bewusst sich seiner Reformation entgegenstellte (Henderson), theils die tiefe Zerrüttung des ganzen Daseins, die nicht vom bösen Geiste mehr bewältigt, sondern mit festem Bewusstsein gegen den Geist aus der Höhe sich erhebt. Israel war sonst so bange vor solcher Verschwörungen Noth, und Jehovah gebot gegen sie das Schwerdt der Heiligung zu schwingen Jes. 8, 11 ff.

Jetzt ist ein Conspiriren und Vergesellschaften wahrzunehmen (נמצא), wie in Tagen allgemeiner Auflösung die arme gottverlassene Menschennatur stets wähnt in *menschlicher Verbindung* den Halt zu finden, dass sie nicht erliege. Zum Herrn sich wenden, das wäre Heil gewesen (Sakh. 1, 3). Statt dessen wandten sie sich ab von ihm, und die Verschuldungen der Väter warfen sie unter sich Gen. 38, 12. 2 Sam. 15, 4, verschuldeten sich nicht allein so schwer wie sie, sondern übertrafen sie bei Weitem [Venema] 7, 26. 44, 17. Die früheren Geschlechter (הראשנים) stehen wie 7, 12 dem letzten entgegen, in dem das Ende der Tage hereinbricht über Israel. Sie haben sich geweigert, den Worten des Herrn zu gehorsamen, und sind demnächst hinter anderen Gottesgewalten hergegangen, ihre Knechte zu werden 8, 2, statt in der Knechtschaft Jehovah's Heil und Leben zu finden 2, 14. 20. So hat das ganze Berufungsvolk den Bund gebrochen, auf den hin den Vätern das Heil verheissen war. Das Haus Israel war bereits gerichtet, und hat doch Judah nicht gewarnt 3, 3, Judahs Gericht bricht ein.

Vs. 11—13. Wie sollte des Herrn Gerechtigkeit sehen, wenn das Volk ihm in's Angesicht schlägt, ohne dass seiner Rache Glut entbrennt? Darum hat er seinen Rath enthüllet (אמר), er lässt unheilvolles Wehe heranstürmen gegen die Elenden, dem sie sich nicht entwinden können, und wenn sie schreien in der Qual dieser Nöthe, da hört er die nicht (Spr. 1, 28. Jes. 1, 15), die rettungslos er dahin gegeben. Und weil dann still geworden der Himmel ihrer Gottheit über ihnen, und in die antwortlose Todtenstille kein Laut der Erquickung dringt von ihm, so lassen sie ihn vollends dahinten, suchen die Götzen, denen ihre Rauchopfer (Vs. 17) aufstiegen, mit ihrem Leben der Dienenden Leben zu einigen, ob sie helfen. Aber — die helfen ihnen in den Zeiten ihres Elends am wenigsten (והושע לא יושיעו). 2, 28. Deut. 32, 37—38. Und doch sollte man's erwarten. Sind doch (כי) der angebeteten Götter genug und der Anbetungsstätten in den Zerschlagenen, und es muss scheinen, als könne es da nimmer Noth haben. So viel Städte (מספר עריך 2, 28. Hos. 10, 1), so viel

Götter, so viel Gassen in Jerusalem, so viel Altäre der Schmach und Schande haben sie errichtet, so viel Altäre dem Baal zu räuchern. Dass in dem letzten Gliede מזבחות לקטר לבעל gesagt, erweist, dass keineswegs durch Antonomasie, nach der der Richt. 6, 32 ירבעל gesprochene Männername 2 Sam. 11, 21 ירבשת heisse, weil Baal ein schändlicher Götze vgl. Hos. 9, 10, schon מזבחות לבשת geradezu die Altäre des schandbaren Baal bezeichne, sondern wie 3, 24 diese Schande als Gericht, so ist hier sie gezeichnet als dessen Motiv, welches in לקטר לבעל sich klarer ausspricht. Jehovah zur Schmach errichten sie Altäre für Wesen, vgl. לכעיסני Vs. 17, in denen keine Wesensmacht, zur Schmach sich selbst und dem treulosen Sinne ihres Dienstes.

Vs. 14. Wie scharf betont dagegen des Herrn Wort das „*du aber*“ (ואתה)! Der Prophet ist ein Anderer als dies abtrünnige Geschlecht, der Herr hat ihn gekannt, ehe er empfangen war im Mutterschoosse (1, 5), er ist des Herrn Knecht. Und als Solcher hat er vor dem Herrn gelegen, Tag und Nacht, wieder und wieder, und gerungen mit Gebet und Flehen, dass er Erbarmen habe mit den Elenden und nicht in's Gericht gehe mit seinen Knechten. Aber wie 7, 16. 14, 11, so verwirft Jehovah auch hier solches Flehen, er soll für das so tief gesunkene Volk nicht mehr beten, weil Gott nicht hören will, die ihm nicht hörten (Vs. 10), wann sie nun von ihrem Wehe gequält (בעד רעתם[1]) zu ihm schreien, anrufen seinen Schirm und Schutz.

Vs. 15—17. Konnten wir bisher die Gedanken des Propheten in dieser Rede ohne irgend welchen Anstoss in unsere Anschauungsformen übertragen, so ist uns hier ein Stillstand geboten, da der weitere Ausdruck ein so stachliger scheint, dass nicht nur in ihm selbst Wort für Wort sonderliche Besprechung erheischt, sondern auch von den ältesten Zeiten her die Aenderungen und Umdeutungen der Versionen auf

---

[1] Wenn Handschriften für בעד hier nach Vs. 12. 2, 27 בְּעֵת lesen (Kenn. und de Ross.), so verwischt das die vgl. Hi. 6, 22. Spr. 6, 26 so nahe gelegte schöne Nüance des Sinnes, wie eben das Wehe sie zwingt, den sonst Verschmäheten jetzt zu suchen.

Schwierigkeit im Wortlaut hinausweisen.[1] Und doch dürften wir durch das genaue Verbleiben bei diesem Wortlaut und den bisherigen Gedankenkreisen zu einem leicht zweifellosen Resultate über den Sinn des Propheten auch hier gelangen. Gehen wir von der Wahrnehmung aus, dass zuerst עשותה ein feminines Subject fordert, so werden wir nach 7, 10 geneigt sein, das Thun *Israels* anzunehmen, dem die weitere femininische Anrede gilt. Das aber war Vs. 14 nur pluralisch בעדם oder mit העם הזה bezeichnet, und Vs. 13 masculinisch. Wir bedürfen also eines das Femininum einführenden Bildes, und meinen dies in בביתי deutlich vorliegend zu haben. Wie die verwandten Begriffe אהל und מקום Hi. 18, 14. 20, 9 (vgl. Ewald, Lehrb. §. 174, a. d.) bei einer Umbiegung zu weiblicher Substanz auch grammatisch als Feminina sich verknüpfen, so bezeugt uns Spr. 2, 18 das Wort כי שחה אל מות ביתה, dem das andere ואל רפאים מעגלתיה parallel steht, wie natürlich der nüancirte Begriff des Hauses in der es bildenden Nachkommenschaft Ez. 27, 14, der Familie vgl. Jer. 2, 4 als Trägerin des Lebens (vgl. אהל בת ציון Klgl. 2, 4), femininisch sein konnte, um so mehr, wo es sich um ein sündiges Weib, des Herrn erlesene Braut 2, 2, handelt. Dann ist ביתי, Jehovah's Haus Hos. 8, 1, Israel als Gottesvolk, οἶκος θεοῦ Hebr. 3, 6. Damit, denken wir, ist das Verständniss für alles Weitere gewonnen. Seltsam müsste es uns gewiss erscheinen, wenn Jehovah, nachdem er eben die Verwerfung über Israel ausgesprochen, es gleich hier wieder ידידי nennen wollte, da ja sonst doch nur die treuen Ps. 60, 7. 108, 7, dem Herrn in Heiligkeit dienenden Frommen 127, 2 ihm Geliebte heissen, so hold und werth, wie der dem greisen Vater liebe Sohn Benjamin Deut. 33, 12. Der Geliebte muss hier ein Anderer sein, und wenn Jes. 5, 1 Jehovah dem Sänger des Liedes von dem Weinberg, der entartet dem Gericht übergeben werden soll, sein Geliebter heisst, sollte nicht hier eben der Prophet, der dieses Gericht vollzieht, dem Herrn sein Lieber sein? Das einmal festgestellt, so meint die Frage,

---

[1] Die früheren Erklärungsversuche sind am vollständigsten und zugleich in guter Uebersicht vorgeführt bei Polus, Synops. Crit. S. 773 ff.

was des Herrn Geliebter an seinem Hause habe, in ihm finde, so Liebes und Werthes, so hoch zu Haltendes, dass dafür er flehen und beten wollen, sie meint, der Prophet solle keinen Missbrauch machen von seiner innigen Beziehung zu dem Geist des Lebens selbst, und bedenken, dass, ob Israel auch Haus des Herrn noch heisse, doch Haus des Herrn es nimmer mehr sei, dass der Ruf „Palast Jehovah's" ihm keine Weihe und keinen Segen mehr sichere 7, 4. Im Gegentheil, wenn auch er den Herrn liebe, wenn Jeremias in Wahrheit Alles daran zu geben bereit, wenn nur Jehovah selbst seines Herzens Theil Ps. 73, 26, dann müsse er sein Fleisch und sein Blut, Alles, was irdisch ist, dahinten lassen und sich — schwingen *über* die Natur. Denn was ist dieses Haus Jehovah's geworden? Heilig sollte das Volk sein, ein Königthum von Priestern Ex. 19, 5—6. Statt dessen aber — sein Thun ist die Summe der Frevel. Deuten wir recht so die Emphase an, die in dem עשותה המזמתה, das als Zustandssatz relativisch dem ביתי sich unterordnet? Das Wurzelwort זמה, das Dichten der Thorheit zur Sünde Spr. 24, 9. 21, 27, wie die verderblichen Plane Ps. 26, 10 es zeichnet, so liegt schon im Gesetz (vgl. ضمد) Lev. 18, 17. 19, 29 die schandbare Verunreinigung durch fleischliche Vermischung und Unzucht darin, und daher ist es der Abfall vom Herrn Hos. 6, 9. Und nun ist der Begriff hier durch die Wortform in augenfälliger Weise gehoben und verstärkt. Schon das Targum markirt diese Steigerung עבדו עצה לחטאין סגיאין, es ist das Sinnen (מזמה) auf Schandthat, wie 7, 10 es geisselt, und dessen vielgestaltete Fülle zur Einheit zusammengefasst (מזמתה vgl. Ewald, Lehrb. §. 173, g). Das also ist Israels Thun jetzt, die schandbarste Bosheit spricht absichtlich dem Heiligen Hohn, dessen Namen sie tragen sollen als sein heiliges Geschlecht, 2, 4. Das im Unwillen gehobene Gefühl motivirt den Uebergang zur Anrede an die frevelnde Menge selbst (מעליך). Eine Mehrheit der Subjecte ist durch יעברו gefordert, und da dem ובשר קדש sie nur mit grosser Gewalt abzugewinnen wäre, so drängt es sich von selbst auf, הרבים dazu zu nehmen. Doch was kann das meinen? Fremd klingt es, wir mögen's nicht

leugnen, doch liegt es von einer doppelten Seite her nahe genug. Die Grossen sind es, auf deren Macht Israel trotzet, die Führer des Volks mit ihrem Ansehn und ihrer Gewalt, die eben deshalb der Seher schon oftmals vor allem Volke vernichtet schaute. Das läge auch hier nahe. Der Prophet soll für Israel nicht beten, weil schandbaren Frevels es voll, und das Gericht ihm des Herrn seine Stützen nimmt. Oder es ist die wimmelnde Menge, die zu den Höhenkulten sich sammelte, wie 3, 9 wir sie gegeisselt fanden. Ist's das Letztere, so schliesst das Fleisch, im Weiheglanz schimmernd (בשר קדש), sich an als andere Seite dieser frevelnden Riten. Beide gehen an dem Volke vorüber und lassen es leer liegen in seiner Noth. Ist's das Erstere, so steht der verächtliche Bezug auf das Fressen der Opfer 7, 22 vor der Seele des Propheten, sie halten die Mahle (vgl. Hagg. 2, 12), aber nicht die der Versöhnung und Seligkeit im Herrn (Vs. 13); und sinkt so ihre Macht der Mächtigen, so fällt auch die Lust ihrer Lüste damit dem Verderben anheim. Ha, wie süss mag sich's geschwelgt haben bei den Mahlen, da das Volk sich berauschte im Gedanken, dass des Herrn Eigenthum es, Jehovah's Haus! Aber sie werden von ihm [מעליך von auf dir, so dass du darunter nicht mehr geborgen bist im Genuss deiner Freude] genommen, ihm bleibt nur Angst und Noth. Denn sein Wehe ist da, spricht der Herr. רעתכי steht absolut und exklamatorisch, weil es in seinem Wesen selbst die ganze Seele des Sprechenden ausfüllt. Es ist der Gegensatz zu den Verheissungsgütern, die des Bundes Lohn, und darum so markdurchrieselnd, dass es nur nennen die ganze Gewalt seines Schmerzes vor den Hörern ausschüttet. Daher auch die vocalisch auslautende Suffixform[1] wie Ps. 103, 4. 137, 6, in der die Disharmonie zwischen dem Wehe und der, die es trifft, auf das Grellste aushallt. Und nun das zerschmet-

[1] Völlig nichtssagend ist die Bemerkung von Ewald, Lehrb. §. 247, c. S. 542, dass nur bei *Späteren* die Aussprache so voll sich finde. Möchte man doch die hebräischen Formen erst wieder aus dem hebräischen Geiste begreifen lernen! Die Kategorien von früh und spät, Prosa und Poesie sind doch gar zu wohlfeil.

ternde Wort: Alsdann magst du frohlocken! Aber wie, frohlocken im Gericht? So spricht der Weise Spr. 2, 14 von Solchen, die sich freuen, Böses zu thun, und sind fröhlich in ihrem bösen, verkehrten Wesen. Es ist die üppig schwelgerische Götzenlust, die der Stachel der Rede trifft. Zur Freude und Wonne im Verheissungsland war Israel berufen. Aber statt der keuschen Freude Jehovah's, die allein seine Stärke (vgl. Neh. 8, 10), hat es den Lüsten der Welt gefröhnt, und nun mag es, wie dort der Agag von Amalek, springend und jubelnd in den Tod gehen. Denn fürwahr — alle ist des Todes Galle! 1 Sam. 15, 32. Auf das علز الموت wies Abulwalid nicht mit Unrecht hin, das Zittern, das den Todeskampf zeichnet. Doch dürfen wir es nicht in die Bewegung jeder heftigen Leidenschaft, wie גיל, פחד, רגז nach 33, 9. Jes. 60, 5. Ps. 2, 119 abstumpfen, sondern wie 51, 39 es von dem Trunknen steht, so ist es der taumelnde Rausch der Wohllust, der Israel verschlingt in — den Tod. Und wenn wir nun von hier aus einen Blick noch werfen auf 12, 7 f., wo Jehovah ausruft, dass er sein Haus verlassen habe, und sein Erbe verstossen, das Liebste seiner Seele in seiner Feinde Hand gegeben, weil es wie ein Löwe ihm gewesen im Walde, so finden wir auch, was die Hirschberger Bibel berechtigt, in dem Geliebten des Herrn hier den, der des Tempels Herr Mal. 3, 1, den Sohn Gottes Mth. 3, 17. Eph. 1, 6, zu sehen, dem in und mit seinem Hause nun weiter nichts mehr zu thun, Ez. 8, 18. 10, 19. 11, 23. Mth. 23, 39. In dem Propheten, zu dem der Herr redet, ist das Leben aus Gott die weihende Macht, die ihm Jehovah's Liebe giebt, und Liebe — ist stark wie der Tod. Hohel. 8, 6.

Der Gegensatz der Wonne, zu der der Bund mit Jehovah Israel berufen, gegen die, welche nun ihm wird, spricht Vs. 16 sich im Bilde von dem grünen Oelbaum aus und der Glut, die ihn verzehrt. Der immer grünen Olive vergleicht auch David sich in seinem Glücke Ps. 52, 10, sie ist das Bild des messianischen Heils Hos. 14, 7 (vgl. Röm. 11, 17). Des Friedens Licht blickt aus dem sanften Glänzen ihres Blätterschmucks uns an, aus ihrer ganzen Erscheinung. *Jerusalem*

war Israels Ziel Jes. 2, 4. Es heisst grün (רענן), als Gegensatz gegen das Waldesgrün, unter dem das Volk sich preis gegeben 2, 20. Es heisst weiter schön an Früchten von Gestalt, das wir nicht mit Kimchi in יפה פרי ויפה תאר zerlegen dürfen, sondern das die Frucht (פרי die Gesammtheit der Oliven, ihr Ertrag) als schön gediehen, reichen Ertrag gewährend zeichnet — der Knecht Jehovah's am Ende der Tage erscheint *ohne* diese Gestalt und Schöne Jes. 53, 2. *Genannt* hat Jehovah Israel also, dazu es gemacht, dass in diesem Namen sein Wesen sich spiegelt Jes. 58, 12. 1, 26. Aber was ist es geworden? Aehnlich dem Tosen grosser Stromesfluth (לקול המולה גדלה) brennt das Feuer auf, von dem es verzehrt wird. הֲמוּלָּה, das die Masorethen durch die Note דגש אחר שורק für הֲמֻלָּה anmerken, hat auch Ez. 1, 24 den Ton eines übermächtigen Brausens der furchtbar niederschmetternden Himmelsgewalten, deren Klang wir von dem den Hagelwettern etwa oder grossen Strömen Regens voraufgehenden Wolkenrollen hernehmen.[1] Vgl. 1 Kön. 18, 41. Zu dessen Tosen, ihm gleich kommend hat Jehovah Feuer angezündet an ihm, עליה, so dass es von oben her ihn niederbrennt. Bedeutsam ist das Schwinden der Anrede. Der Seher beschreibt, was hell von dem Gericht Israels vor seiner Seele. Aber das Feuer ist ja eben das Bild der Schergen der Gerichte, die kommen und weiden ab, wie 6, 6. 2, 30, Alles, was Grünes an ihm ist, die Zweige (דליותיו Ez. 17, 6. 23. 31, 7), in denen er die Arme ausstreckt, wie nach Hülfe strebend, so dass er ganz elend wird. Einen Anlass, רעו von רעע als aramäische Form für רצץ 15, 12 hier herzunehmen, bietet uns die Bedeutung des Brechens (Jarchi) nicht, da auch sie aus dem Bild des Feuers fällt, und Hieronymus *combusta sunt* eben zusetzt. Der Wechsel von עליה und דליותיו, der durch

---

[1] Wie همل die Regengüsse, so ist verhärtet حمل den tosenden Angriff zeichnend. Noch immer sind die Untersuchungen von Everhard Scheid *Spec. Obs. ad V. T. loc.* in der *Diss. ad Cant*, *Hisk*. S. 7 ff. und *Syll. Diss. Lugd.* P. II S. 958 das Beste, was zu dem Wort geleistet. Es klingt fast wie Ironie, wenn die LXX *φωνὴν περιτομῆς αὐτῆς* übertragen, zumal, nachdem der Ausspruch 9, 25 vorangegangen.

אוֹתָךְ Vs. 17 nicht gehindert ist, mahnt an schroffe Uebergänge, wie 23, 6. Jes. 23, 13. 30, 31 f. wir sie haben, indem das Erste auf das im Bild dargestellte Israel, das Zweite auf die Gestalt des Baumes im Bilde aussieht.

An den Baum lehnt dann das Pflanzen an Vs. 17. Jehovah hat Israel sich bewährt als Gründer und Erhalter seiner Essenz 2, 21. 2 Sam. 7, 10. Seines Wesens Strahlengefunkel hätte die Sonne des Lebens ihm bleiben sollen, Jes. 60, 21. Aber er hat das Urtheil ihm sprechen müssen, beschliessen, Elend über die Seinen zu bringen (1 Kön. 22, 23), weil Beide, Judah und Israel, sich (לָהֶם) und ihrer eigenen Lust fröhnend und nur zu ihrem Verderben Böses gethan, indem sie durch den Götzendienst den Gott ihres Lebens zum Grimm gereizt.

3. Des Propheten Loos und das seiner Widersacher.

Vs. 18—23.

Dass Worte so schneidenden Ernstes, wie sie der Grundton zu allen Weissagungen des Jeremias waren, ihm den Hass und die Verfolgung der hochfahrenden Masse seines Volks zuziehen mussten, welche, geblendet von den das Fleisch und die dämonischen Tiefen des Menschengeistes so mächtig ergreifenden Reizen der Götzenlust, in das Verderben sich stürzten, war an sich natürlich. Die Bürger seiner Heimat stehen ihm deshalb nach dem Leben Vs. 21, als ob mit dem Künder solcher Botschaft auch deren Anlass und Erfolg sie austilgen könnten. Man meint, dass eben diese Verfolgung ihn nach Jerusalem geführt habe (s. S. 25). Greller konnte der gottverlassene Sinn der Treulosen sich nicht ausprägen, als wenn der Fluch des Gesetzes, dessen nahe Entfaltung, zur Busse die Elenden zu rufen, Jehovah verkünden liess, den Hass aufstachelte, der mit Gewalt sich solcher Drohung zu entledigen dachte. Und dieser Fluch selbst gipfelt andererseits in solcher Verödung, welche das Volk drängt, sich gegen die aufzulehnen mit roher Gewalt, die ihm den zwar finstern, aber doch sicheren Weg zeigen — durch das Thal der Thränen hin zu dem Zion des Heils. Es ist darum kein neues abzusonderndes Stück der Weis-

sagung hier, das wir bis 12, 13 auszudehnen hätten (Eichhorn), sondern wie durch מעלליהם deutlich Vs. 18 an Vs. 17 sich anknüpft, so vollendet sich auch der Gedanke der ganzen Weissagung erst in dieser Begründung des Israel vernichtenden Fluchs, welche darthut, wie alles Auflehnen dagegen sie nicht frei mache, sondern nur in tieferes Elend verflochten. Vs. 21. Die Offenbarung, dass nur im Aufrichten des Bundes mit den Vätern (Vs. 2. 3. 6) das Heil noch ruhe, bringt dem Propheten die Kunde, dass eine leidvolle sie für ihn selbst (Act. 9, 16. 20, 23), Vs. 18—20, aber dass an ihm die Widersacher zerschellen müssen Vs. 22—23.

Vs. 18—20. Wir werden durch das אז הראיתני in die Vergangenheit zurückgeführt, *damals*, sagt Jeremias. Die Verfolgung also ist eine länger schon vergangene, sie dient hier — und nur in diesem Sinne wird sie berichtet —, sie dient als Hintergrund idealer Betrachtungen. Es ist eben die Empörung gegen des Herrn Boten, welche Empörung ist gegen seine heilige Majestät selbst, vgl. Mth. 21, 33 ff. Mark. 12, 1 ff. Als das finstere Bild der verderbensschwangern Zukunft er gezeigt, da hat Jehovah ihm die Erfahrung gegeben. הודיעני ואדעה deutet auf die volle Action von beiden Seiten und darauf, dass des Propheten Wissen kein menschliches Phantom, dass er im Namen und im Geiste Gottes redet 26, 15. 17, 16. Aber was ist's denn, dessen Erfahrung er so urgirt? Dürfen wir's dem אז הראיתני מעלליהם entnehmen? Das schwerlich, wenn anders eben אז die Zeit bezeichnen will, in der der Herr die Offenbarung gab. Ihr Thun, ihre gottlosen Werke (Sakh. 1, 4) liess Gott ihn sehen, als den Bund er und seine heiligen Satzungen zum Massstab ihm gab für ihre Beseligung. Es sind demnach nicht ihre Machinationen etwa Vs. 19, deren Kunde ihm ward, sondern wenn wir an die Sentenz Vs. 15 denken, so werden wir das tiefe Sündenelend der unbussfertig zu Grund gehenden Menge als das anzunehmen haben, das der Prophet in der Tiefe der eigenen Brust mit durchlebt, durchkämpft, dem er selbst — erliegen soll. Da gewann er den Einblick i ihr Thun, sah es wie ein Buch vor sich entrollt.

Und wie stand er ihm gegenüber? Ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, ohne dass es ahnt, welches Loos ihm drohe, und wenn es Ahnung davon gewinnt, dem sich zu entwinden nicht vermag. Das ist ja geschichtlich des Propheten Schicksal, da dem Fluche des gebrochenen Bundes er selbst mit erliegt. Das Lamm (כבש), dém er sich vergleicht, hat das Epitheton אַלּוּף. Die LXX umschreiben durch ihr *ἄκακον* ebenso, wie das ܐܡܪܐ ܬܡܝܡܐ der Peschito und *mansuetus* bei Hieronymus, den Gedanken des durch Angewöhnung (الف) gezähmten vgl. شاة الوف der Araber nach Bochart, Hieroz. I, 2, c. 46. Dagegen scheint das chaldäische כאימר בחיר dem von Schultens zu Spr. 2, 17 nachgewiesenen Familienlamm vgl. 2 Sam. 12, 3, das nichts fürchtet von seinem Herrn, zu entsprechen. Achten wir auf den Gehalt des Bildes, so kann der ähnliche Typus von Jes. 53, 7 uns verbürgen, dass das Beiwort kein leerer Schmuck sein dürfte, weshalb es wohl von Ibn Koreisch nach Ps. 144, 14 für das Rind genommen wurde, und wir fanden es 3, 4 im Sinne von רֵעַ vgl. Vs. 20. Daher wird die Vertraulichkeit, die innige Freundschaft, das zarte Band des ganz an den Hirten hingegebenen Lammes intendirt sein. Dem entspricht dann erklärend das ולא וגו׳, ich hatte keine Kunde davon, dass sie Gedanken wider mich dachten, Pläne also zu meinem Verderben schmiedeten, und so liess ich mich von ihnen umgarnen und zum Verderben führen. Die Gedanken der allgemein nur bezeichneten Widersacher, in der Wahrheit der Mitbürger von Anathoth, aber als Typen für das ganze Israel, das in des Herrn Propheten diesen selbst angreift, wie die tiefe Klage Sakh. 12, 10 ihn uns zeigt, durchstochen von seinem Volk, ihre Gedanken werden unvermittelt zu Worten: נשחיתה וגו׳. Jonathan fügt אמרין ein. Sie wollen ihn ganz und auf ewig vernichten. Mit einem proverbiellen Satze beginnen sie נשחיתה עץ בלחמו, und legen ihn dann nach seinem Sinne in die beiden aus einander, zuerst נכרתנו מארץ חיים, wir wollen aus dem Lande der Lebendigen ihn austilgen, also das Licht des Lebens ihm nehmen und ihn hinabstürzen in den Tod, und dann לא יזכר עוד, und seines Namens soll nicht mehr gedacht

werden, um mit der Tilgung seines Gedächtnisses jeder Einwirkung dessen entgegen zu treten, was an ihn und seine Person sich für sie Trostloses, Jammervolles knüpfen kann. Da liegt eine Steigerung vor, wie Ps. 83, 5, und sie wird in dem proverbiellen Worte sich reflectiren. Dem zweiten Satze gilt בלחמו, dem ersten נשחיתה עץ. Darnach wird der Sinn dieser Redeweise nicht dunkel bleiben. Der Fruchtbaum — ihn bietet vielleicht das Bild von der grünenden Olive mit ihrer schönen Frucht Vs. 16, so dass das *ius talionis* den Gedanken färbt — der Fruchtbaum bietet dem Betrachter den Stamm und dessen Ertrag. Jener kann abgehauen werden, und dieser doch geärndtet sein. Wird aber die Aerndte mit dem Holz vertilgt, dann ist es ganz und für immer aus mit dem Baum. Das eben ist, was dem Propheten die Seinen drohen. Je einfacher wir so dem Gedanken nahe treten, um so weniger werden wir Gewicht auf die Version der LXX ἐκβαλῶμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ legen, welche durch Hieronymus die Auslegung um so allgemeiner beherrscht hat, weil auch Jonathan erklärte נרמי סמא דמותא במיכליה. Entstanden ist sie sicherlich nicht aus einer Lesart נשליכה,[1] sondern Kimchi bietet in נשימה die Vermittelung, da das Verderben durch das Hineinwerfen des giftigen Holzes geschähe. Gemeint ist das Oleanderholz, دفلى, welches den Arabern für Todesgift gilt. Doch fand man allmählich das grammatisch und sachlich gleich Verfehlte dieser Deutung, und wenn wir ebenso von Zwingli's fast selbst prophetischem „*cruce vitam ei praeripiamus*“ absehen, wie von L. de Dieu's ungleich ausgedörrterer Paraphrase: *Baculis carnem eius* (nach arab. لحم) *contundamus, ut ipsa ligna corrumpantur*, so ist von verschiedenen Seiten her der Weg zum rechten Verständniss gebahnt. *Perdamus calamum cum grano eius*, sagt Amama, wohl gleich berechtigt mit Forster: *deiiciamus arborem cum fructo suo*, da לחם jede Speise, jede Frucht vgl. Deut. 20, 19 sein kann.[2] Doch werden wir uns zu hüten haben, das Bild dahin zu entkernen,

[1] Wie L. Cappellus, *Crit. sacr.* p. 678, vermuthet.

[2] S. Schultens, *Diss. de util. ling. Ar.* (Grön. 1706) §. 37 und *Opp. min.* S. 508. Er sieht das Mark darin als das Herz des Baumes.

dass Jeremias und seine Lehre (Calov), seine Weissagungen (Henderson) fallen sollen, sondern vielmehr wollen sie nicht blos das Aeussere, sondern auch das Herz vernichten, mit Stumpf und Stiel ihn ausrotten. Die Araber nennen besonders die Frucht der Palme geradezu اكل (Korân, Sur. XVIII, 31), was für die symbolische Verzierung mit Palmen als Vertretern des vegetativen Lebens im Cultus bedeutsam ist. So wollen sie mit der von ihm gebotenen Frucht, mit dem Brodt nicht allein (Blayney), in dem er selbst die Stärkung und den Bestand seines Daseins findet, sondern mit dem Brodt des Lebens, das er ihnen reicht, ihn vernichten, sie verschmähen es anzunehmen, was er ihnen bieten kann als Nahrung — die Verheissung der Bundestreue im Segen des Paradieses. Gerade darin ruht die weit aussehende Tiefe des messianischen Gehaltes auch diesem Worte, wenn auch des Menschensohnes Geschicke es zeichnet — am Ende der Tage.

Doch der Prophet zagt nicht, obwohl die Welt nur Verderben droht. Er wendet sich zu Jehovah Zebaoth — der bleibt sein Trost, wenn auch Leib und Seele ihm verschmachten unter der Feinde Drängen, Ps. 73, 25 f. Er richtet — Gerechtigkeit ist die Leuchte seiner Wege, Gericht seines Thrones Feste Ps. 97, 2, kraft ihrer Lebenstiefe bewahrt er seiner Heiligen Seelen Vs. 10—12. Er kann sie üben, weil er Jedem in das Herz schauet, alle Plane der Menschen kennt 17, 10. 20, 12. Ps. 7, 10, in den Nieren die Begierden, in dem Herzen die Gedanken (Zwingli). Darum muss er rächend sich erheben gegen die, welche seinem Knechte Verderben drohen. Dieser wird sehen, wie von ihnen her (מהם) er die ihm Ruhe und Befriedigung gebende Rache (נקמתך) nimmt. Denn, sagt er, ich habe offenbar gemacht die Streitsache, die mich trifft, auf dich hin, so dass du nun ihr in's Herz schauest, dir hab' ich sie an's Herz gelegt (גליתי). *Qui causam suam alicui commendant, prius eam notam faciunt* (Grotius), und dazu die intensive Form גִלֵּיתִי.[1] Aber wie rachedurstig erscheint der

---

[1] Ewald, Lehrb. §. 121, a. zieht es vor, hier und 20, 12 von גל auszugehen: Dir hab' ich meine Streitsache überlassen, eigentlich auf dich gewälzt.

Seher, der mit dem Lamme eben sich verglichen! Was sollen wir zu dieses Vergleiches Wahrheit sagen? Ich denke, wir lassen die Lösung uns bieten von einem liebeerfahrenen Gemüth, wie Zinzendorf's, der bemerkt: „Die erste neutestamentliche Rache ist am Kreuz ausgeübt worden, da ein Uebelthäter, der Jesum gespottet hatte, zu Kreuze kroch und um ein gnädiges Andenken bat. *Das Lamm Gottes konnte die Zeit seiner Rache kaum erwarten.* Heute, sagt er, sollst du mit mir im Paradiese sein. Hiernach können die Prediger der Gerechtigkeit das Mass ihrer heiligen Rachgier nehmen." Es scheint freilich, dem Propheten zeigt sich weiter *blutiges* Sühngericht. Aber auch im Blute der Gerichteten erblüht des Lebens rosiges Licht, und der Heiland der Sünder geht durch das Todesgrausen. Die Propheten sind wenigstens ganz fern davon, dass, wenn durch ein glückliches Ungefähr sie wahrnahmen, man stelle ihnen nach, ihre Ueberzeugung, die Verächter des Wortes Gottes müssten gestraft werden, so fest in ihnen wurde, dass sie ihre Herzenswünsche für göttliche Offenbarung nahmen (Hitzig). Die *Heiligen* sprachen also vgl. Ps. 37, 39. 54, 9. 112, 8. 118. 7. Denn *Jehovah* ist das Leben und der Sieg.

Vs. 21—23. Damit nun diese Aussicht sich bewähre, darum (לכן wiederholt sich aus Vs. 21 in Vs. 22, nachdem der Satz המבקשים וגו' das Motiv auf das Schärfste gezeichnet hat, und die Steigerung drückt klar sich in dem Anschwellen des Gottesnamens יהוה Vs. 21 zu יהוה צבאות Vs. 22 aus) hat Jehovah über die Männer von Anathoth das Urtheil gesprochen. Sie werden besonders genannt, weil in ihrem Namen und ihrem Wesen und ihrem Thun Israels ganzes Geschick und Verhalten sich spiegelte, die Elenden, die gegen des Herrn Boten sich empören, deren Verkündung den einigen Weg zum Heil noch zeigt. Das markirt der Zusatz, sie suchen das Leben des Propheten. Jehovah spricht wieder wie Vs. 14 zu ihm, um des Propheten Bitte für das Volk mit dem Mordsinn des Volkes gegen den Propheten in Parallele zu stellen. Um denselben in ihrer Gewalt zu haben, dringen sie ein auf ihn, indem sie sagen, wohl geradezu laut solche For-

derung an ihn stellen (C. B. Michaelis), er solle aufhören in Jehovah's Namen zu weissagen, wenn er nicht sterben wolle durch ihre Gewalt. Sie wollen also von Jehovah nichts wissen, wollen keinen Sendboten mehr mit der Kunde des Heils, sondern — ihre Faust soll ihr Gott sein. Ist es auch vielleicht nur das trübe Geschick, von Jeremias geweissagt, das gegen ihn sie empört, aber lieber von Jehovah ganz schweigen, lieber ihn ganz daran geben, als so bittere Worte seiner drohenden Gerichte hören. Wie könnte da noch Rache ausbleiben (Vs. 20)? Nein — sie kommt. Darum sprach Jehovah Zebaoth, dass er seines Angriffs zürnende Macht nun über sie herfallen lasse und demzufolge Hunger und Schwerdt ihre Jugend nehmen, bis auch kein Rest mehr ihnen überbleibe. Das göttliche *ius talionis* für ihres Unheils Gedanken Vs. 19. Denn — Böses muss er über sie bringen. Und nun sagen wir nicht: nämlich das Jahr ihrer Heimsuchung 23, 12, wo dann שנת פקדתם Epexegese zu רעה (Hieronymus) wäre, weil das הנני פקד Vs. 22 nicht erklären würde, sondern: wann das Jahr ihrer Heimsuchung einbricht, für das sonst בעת פקדתם Lautende 10, 16. 23, 12, in dieser Form, weil ein concreter Termin dem concreten Namen der zu Richtenden angemessen. Freilich kann man sagen, der Spruch übertreibe. Denn aus Anathoth Gebürtige seien aus Babel wirklich doch wiedergekehrt, und haben in der neuen Kolonie gelebt und Geschlechter begründet, Neh. 7, 27. Allein wir erinnern auch hier an unser oft wiederholtes Wort, dass wir Weissagung auszulegen meinen, keine wahrsagenden Orakel, und dies um so beachtenswerther, da auch die historischen Namen sich uns von selbst als durchsichtig erwiesen und kraft dieser Durchsichtigkeit als Hüllen ewiger Gedanken.

Aber wenn hier von einer Zeitbestimmung zu erfüllender Weissagung geredet, so liegt darin die Aufforderung, dass wir zusehen, ob sich ermittele, *wann* der Prophet Solches gesprochen. Dass wir die Wiederherstellung der Bundesrechte unter Josias als vollzogen vorauszusetzen haben, scheint die Forderung, sie zu halten, Vs. 3 vor Allem fest zu machen. Könnte man dagegen auf die Stellung der Bürger von Ana-

thoth der Verkündung gegenüber sich berufen, so übersähe man den weit über die Aeusserlichkeit hinausgehenden Sinn ihrer Auflehnung gegen Jeremias, und die Zuversicht desselben auf die sichere Rache würde ebenso wenig zu früherer, als zu späterer Abfassung uns hindrängen. Freilich hatte Josias die Götzen gestürzt in Israel. Aber begreiflicher Weise hörte ihr Dienst darum bei dem entarteten Volke nicht auf, wie Vs. 9—10 hier ihn forderte, und die Allgemeinheit der Götzenculte, wie Vs. 12—13 sie geisselt, ruht nicht in geschichtlicher Gegenwart eines Momentes, sondern trifft die ganze Epoche der Sinnesverhärtung gegen den Herrn. Weder der unglückliche Conflict des Josias mit Aegypten 2 Kön. 23, 29 giebt uns ein Recht, gegen Ende seiner Regierung uns Israels Lage der vom Propheten gegeisselten gleich vorzustellen (Rosenmüller), noch dürfte des Zedekias Regierung die allein entsprechende (Eichhorn, *bibl. Pr.* II S. 219) sein, noch wird Dahler die Abführung 2 Kön. 24, 13 ff. als Grundlage mit Recht genommen haben. Vielmehr galt es dem Seher, die Forderung des Herrn als Ruf der Busse noch einmal hinzustellen, seinem Bunde treu zu bleiben, und, da sie keine andere Macht mehr hat für das verlorene Geschlecht, die Herzen zu locken, dass in des Bundes Schatten sie sich bergen, den Fluch zu enthüllen in seiner ganzen grausigen Verderbenstiefe, der dem Bundesbruche folgt, mit dem die Hand sie erheben selbst gegen die Boten des Geistes aus der Höhe, welche dem Elend der Erde die Weihe des Himmels als Ziel entgegenhalten. Solchem Geschlechte hört die Liebe (vgl. לידידי Vs. 15, ידדות 12, 7) Jehovah's auf nahe zu sein, ihm entbrennt finsteres Verderben ausstreuend über die Verworfenen — sein Hass.

Sechste Weissagung.

JEHOVAHS HASS GEGEN SEIN VOLK.

12, 1—17, 27.

Hass Jehovah's gegen das Volk der Erwählung ist sein Gericht für das Beharren in der Untreue, von der auch der

drohende Fluch des Bundesbruchs nicht zurückzuführen vermocht hat. Frohlocken und Jauchzen tönt über die Erde hin, wann der Richter nahet, das Erdreich zu richten mit Gericht und Gerechtigkeit Ps. 98, 8—9. Wie müsste Israel, treu seinem Gotte, voll froher Zuversicht diesem Ausgang entgegen harren, wenn es seines Gottes wäre annoch! Aber es bebt und zagt in kalter Todesnoth, weil des Gesetzes Fluch ihm Vernichtung droht, die Verdammniss über ihm ausschüttet, für die der Zorn des Heiligen entbrannt ist. Jes. 24, 16 ff. Das giebt denn ein weites, viel umfassendes Bild, in dem des Propheten Seele die trübe Aussicht sich verkörpert, und der Reichthum seiner Rede schattet den reichen Inhalt desselben auch äusserlich ab. Keine finstere Wolke steigt am Horizont des Gottesvolkes auf, ohne dass nicht die flammenden Blitze des Verderbens daraus niederzuckten und das Gericht brächten über das gefallene Geschlecht. Das Land, darinnen Milch und Honig fliesset, hatte dem bundestreuen Volke der Herr verheissen 11, 5, und nun — soll es ihm verwüstet werden von seiner siegreichen Feinde Gewalt Kap. 12. Und nicht nur das, sondern es wird auch die Treulosen ausspeien, dass in der Fremde ihnen nur die Vergänglichkeit alles irdischen Glückes zu betrauern bleibt Kap. 13. Seinen Ertrag wird es den Inwohnern versagen, Kap. 14—15, der Tod wird seine Aerndte lesen auf seinen Gefilden Kap. 16, und — der Friede, die sabbathliche Ruhe seliger Verheissungen sinkt auf immer hin den elend Verlorenen Kap. 17.

Wenn wir zunächst von Kap. 12 absehen, so sind die einzelnen Partieen dieses finsteren Gemäldes in gesonderten Reden befasst, welche durch besondere Ueberschriften sich deutlich und bestimmt von einander absetzen, כה אמר ה' אלי 13, 1, אשר היה דבר ה' אל ירמיהו על דברי הבצרות 14, 1, ויהי דבר ה' אלי לאמר וגו' 16, 1. Aber 17, 1 finden wir solch äussere Marke nicht. Und sehen wir nun da auf den Inhalt dieses letzten Wortes, so ergiebt sich leicht, dass in ihm der Gehalt der voraufgegangenen Drohungen sich zusammenfasst, indem Sabbathsruhe alles Das in sich begreift, was Israels

Thun zum Bunde Gottes gewesen wäre, dem er Segen verheissen, und Sabbathschändung deshalb von der andern Seite Jerusalems Thore niederwirft, dass die Gluten der Gerichte des Herrn die Stadt des Friedens füllen, und damit der Eingang in das Reich der Herrlichkeit dem zum Bund berufenen Volke auf immer genommen ist. Da wird die geschichtliche Basis verlassen, und der Prophet giebt deshalb seine Worte als ein über der geschichtlichen Veranlassung Stehendes auch ohne geschichtliche Anknüpfung. Unvermittelt wie flammenzuckendes Blitzen tritt 17, 1 ff. die allumfassende Wahrnehmung auf — Judahs Versündigung, unauslöschlich geschrieben und offenkundig, hat die Glut des Zornes entflammt, die nimmer verlöschen wird. Das wird uns sogleich zur Klarheit auch darüber verhelfen, warum 12, 1, trotzdem das Stück durch keine Ueberschrift von Kap. 11 gesondert scheint, und selbst eine gewisse Verwandtschaft der Gedanken die Stücke an einander zu schliessen rathen möchte, wir den Anfang einer neuen Rede nicht nur, sondern eines neuen Weissagungselementes ausdrücklich anzunehmen haben. Denn gerade die *Anrede* an Jehovah und zumal *die* Anrede, die seine Gerechtigkeit als die Macht feiert, darin des Redenden Seele ausruht unter allen Wechseln nnd unter allen Qualen der drohenden Gerichte, in denen seines Volkes Leben, und in denen sein eigenes Leben er verschlungen schaut, schneidet so tief in des Hörers Herz ein, dass ihm von selbst das daraus weiter sich entwickelnde Wort als ein selbständiges, in dem der Gegensatz von Israels Berufung zum Volke des Herrn zu dem dasselbe verderbenden Hass sich darlegt, erscheinen muss. Die Beziehung auf den Schluss prägt der Gegensatz von שלו 12, 1 zu שערי ירושלם 17, 19 aus.

Erstes Stück.

DIE GERECHTIGKEIT DES HERRN IN DER VERWUESTUNG ISRAELS UND SEINER FEINDE TRIUMPH.

KAPITEL XII.

Dem Gerechten muss das Licht aufgehen, und Freude den frommen Herzen. Ihr Gerechten, freuet euch des Herrn,

und danket ihm, und preiset seine Heiligkeit, das ist der Gruss, mit dem Ps. 97, 11—12 die Erhebung Jehovah's feiert, wann er sein Königreich antritt über die Völker der Erde. Dieser Freudengruss aber hat das Verderben der Frevler durch die Gerechtigkeit des Königs der Könige zu seiner Voraussetzung. *Gerecht ist er*, ob auch der Gottlosen Loos nur Freude scheint Vs. 1—3, und den Heiligen ihr Unmuth zu verderben droht Vs. 4—6. Und er erweist diese Gerechtigkeit darum zunächst an seinem abtrünnigen Volke Vs. 7—13, und dann an der Heidenwelt, die zu segnen in seinem Segen Israel berufen war Vs. 14—17. Beide standen durch ihre Gottlosigkeit im Glanze irdischen Glückes. Aber die Heiden, die das jüdische Land verwüstet, ob sie auch Zuchtruthen in des Herrn Hand, haben doch sein Gericht verwirkt, wie Israel selbst, vgl. Jes. 10, 13 ff. Das ist das Band, von dem die vier Stücke der Weissagung, wenn auch lose, doch klar zusammengehalten sind.

Gerecht bist du, Jehovah! Denn streiten möcht' ich wider dich, 12,1 nur entschiedene Urtheile sprechen dir gegenüber! Warum ist der Frevler Weg so glücklich, haben Ruhe alle Verräther im Verrath? Du hast sie gepflanzet — sie wurzelten auch, gehen, brachten auch 2 Frucht. Nahe bist du an ihrem Munde, aber fern von ihren Nieren. Und du, Jehovah, kennest mich doch, siehst mich und hast geprüft 3 mein Herz mit dir. Sondere sie, wie eine Heerde, zum Schlachten, und weihe sie zu des Würgens Tage.

Wie lange soll'n denn trauern die Lande, und das Kraut des gan- 4 zen Feldes dorren? Von der Bosheit derer, die darauf wohnen, ist's hingerafft, Thiere und Geflügel. Denn sie haben gesprochen: Er sieht unser Ende nicht. Denn mit Fussgängern bist du gelaufen, und 5 die machten dich matt, und wie willst wetteifern du mit den Rossen? Und in einem Land voll Frieden bist du voll Zuversicht, aber wie willst du's machen bei des Jordans Pracht? Denn auch deine Brüder und 6 deines Vaters Haus, auch die wurden Verräther an dir, auch die riefen hinter dir her vollauf. Traue ihnen nicht. Denn sie reden gar Schönes zu dir!

Verlassen hab' ich mein Haus, verstossen mein Erbe, hab' das 7 Liebste meiner Seele in seiner Feinde Hand gegeben. Es ist mir mein 8 Erbe wie ein Löwe geworden im Walde, hat erhoben sein Gebrüll wider mich. Darum hasse ich es. Ist denn ein Raubvogel, eine Hyäne 9 mein Erbe mir? Der Raubvogel rings um dasselbe! Auf, raffet alles

10 **Wild des Feldes zusammen, lasst es kommen zum Frass. Viele Hirten haben meinen Weinberg verwüstet, zertreten mein Ackertheil. Sie haben das Ackertheil, an dem meine Lust, zur Wüste gemacht voll**
11 **Oede. Er hat in Oede es gewandelt, es trauerte um mich verödet, öde wurden alle Lande. Denn Niemand war, der es zu Herzen nahm.**
12 **Ueber alle Höhen in der Wüste sind Verwüster gekommen. Denn ein Schwerdt ist Jehovah, das frisst von eines Landes Ende bis**
13 **an das Ende der Lande. Kein Fleisch hat Frieden. Sie haben Waizen gesäet und Dornen geärndtet, sich abgemattet ohne Nutzen, und — zu Schanden werdet ob eurer Ackererträge vor der Glut des Zornes Jehovah's.**

14 **Also hat gesprochen Jehovah über Alle, die mir nahe wohnen, die Bösen, welche das Erbe angetastet, das ich zum Erbe gegeben habe meinem Volk, Israel: Siehe, ich reisse sie von ihrem Boden, und das**
15 **Haus Judahs reisse ich aus ihrer Mitte. Und ist geschehen, nachdem ich sie herausgerissen, werde ich mich wenden, und erbarmte mich ihrer, und liess sie zurückkehren, einen Jeglichen zu seinem Erbe und**
16 **einen Jeglichen zu seinem Lande. Und ist geschehen, wenn sorgsam sie lernen meines Volkes Wege, zu schwören bei meinem Namen: Jehovah lebt! — gleich wie sie gelehrt hatten mein Volk zu schwören**
17 **bei Baal, dann sind sie erbauet worden inmitten meines Volkes. Aber wenn sie nicht hören wollen, dann hab' ich ausgerissen solches Volk, ausgerissen, und verderbe es, Spruch Jehovah's.**

So einfach die Worte dieses Abschnittes lauten, so bietet er dem Ausleger doch von zwei Seiten her eine gewisse Schwierigkeit. Die eine ist das scheinbar Zusammenhangslose der Hauptgedanken, wodurch Viele bewogen werden, bald sie mit dem vorangegangenen Worte oder dem folgenden zusammen zu fassen als eine Rede, bald in mehrere für sich bestehende Fragmente zu zerstückeln, die nur wegen des ähnlichen Inhalts so nahe an einander gerückt. Das doppelt fruchtlose Bemühen fällt weg, wenn wir das Band erkennen, von dem die Gedanken umschlungen sind. Die andere Seite der Schwierigkeit liegt in vereinzelt stehenden Redewendungen und Wortformen. Können wir deren Gründe in der dargestellten Sache nachweisen, so werden wenige flüchtig umrissene Züge ausreichen, die Worte ganz uns durchsichtig zu machen. Auf eine bestimmte Zeit führt keine Andeutung hin, da überhaupt historische Beziehungen nicht darin wahrzunehmen. Zwar hat man aus Vs. 4 auf eine

grosse Dürre in des Redenden Tagen geschlossen, hat sich überredet, aus Vs. 13. 14, 1—3 würde klar, dass diese in des Josias Tage gefallen, da auch unter seiner Regierung gesprochenes Wort 3, 3. 5, 24 von langer Dürre rede. Aber warum sucht man denn nicht gleicher Weise auch Spuren jener Verödung historisch zu begründen, in der Thiere und Geflügel entflohen? presst alle Wort- und Gedankenbilder so lange, bis eben nichts als — fades Gefaser voll lauter sonnenklarer historischer Beziehungen übrig bleibt? Und dann frage man sich, was der Gewinn solcher sonnenklar historischer Worte des Propheten für das Leben des Volkes gewesen. Lassen wir's denn auch hier bei unserem bisher befolgten Rathe. Das Resultat einer ganzen Lebensentwickelung ward hier festgestellt, sagen wir, und die Worte alle werden eben so bedeutsam uns werden im Munde dessen, der Israel's Verwerfung kündet, wie ihr ewiger Gehalt auch die irdische Form uns durchleuchten mag.

Vs. 1—3. Es ist, als machte der Prophet mit dem Bekenntniss: „Gerecht bist du, Jehovah!" dem angstgequälten Herzen Luft. Wunderbar klingt das an an des Sängers Wort Ps. 119, 135 ff.: Lass dein Angesicht leuchten über deinen Knecht, und lehre mich deine Rechte. Meine Augen fliessen mit Wasser, dass man dein Gesetz nicht hält. Herr, du bist gerecht, und deine Worte sind gerecht! „Wir wissen's voraus, meint Zinzendorf, dass wir Unrecht haben, wir zweifeln nicht daran, dass er Alles recht macht. Aber es drückt uns doch, wir möchten gern so allen unseren Brast ausschütten. Wo finden wir Jemand, mit dem wir anbinden können? Zu dem ewigen und lebendigen Gott mit allem unsern Unmuth, Bedenklichkeit, Sorge, Scrupel: Schüttet euer Herz vor ihm aus! Ps. 62, 9." So haben Israels Kinder die Geschicke ihres Volks getragen, qualvoll hat der Gottlosen Sieg und Heil die Heiligen Gottes niedergehalten Ps. 73, 2, und — wo sollten sie hinfliehen mit ihrem Gram als zu dem, der geschlagen die Seinen, um sie zu heilen? Wie viel bewegt die Gemüther Israels durch diesen Widerspruch ihres Lebens mit der Berufung Jehovah's, das zeigt die Reihe der Psalmen

(37. 39. 49. 73. 92. 94), die das Räthsel desselben lyrisch erwogen, und dann der Hochgesang im Buch Hiob (21, 7), dem das Prophetenwort Hab. 1, 13 fast wie ein Echo nachhallt. Der Hoffnungsanker für die betrübten Seelen liegt in der Gerechtigkeit des Herrn, die unerschütterlich steht über allem Toben der sündigen Gier, zu der die Heiligen zweifellos sich bekennen, Ps. 51, 6. Davon geht denn auch Jeremias aus, indem er mit כי אריב וגו׳ den Grund zu dem Bekenntniss an diesem Orte ausspricht. Er bekennt es, weil sein streitendes Bedenken auf den Gerechten hin sich wendet (אליך), der Stachel seiner Zweifel hinzielt auf sein heiliges Herz. Damit hebt sich die Vermessenheit solchen Streites auf, und macht es ihn auch nicht gerade (Schmieder) rechtend mit seinem Gott — denn Kinder rechten überhaupt mit ihren Eltern schwerlich jemals, niemals wenigstens so, dass darin etwas Gefälliges läge, so spricht sich doch in der Härte das harte Loos aus, dem des Klagenden Schmerz erliegt. Fährt er dann fort אך משפטים אדבר אותך, so müsste in משפטים ein Gegensatz liegen entweder zu אריב, oder zu צדיק, sollte אך adversativ hier sein. Es steht aber mit Beiden im vollsten Einklange, so dass אך den Gedanken fortführen muss, nichts Anderes denn משפטים will er mit Gott verhandelnd aussprechen. Nach 2 Kön. 25, 6. Jer. 39, 5 ist משפט der Rechtsspruch. Der Prophet will daher nur wohl Erwogenes, zweifellos Gewisses (*οὔτε σού τις καταγνώσεται ὡς ἀδίκου, οὔτε ἐμοῦ τὶς καταγνώσεται, ὡς ἀλόγως ζητοῦντος.* Chrysostomus) aussprechen, so dass ihm die Gegensätze — Gott gerecht, aber die scheinbar höchste Ungerechtigkeit dennoch in seinen Führungen — scharf ausgeprägt entgegen treten. Die Frage, warum der Frevler (רשעים, *non habentes iustitiam Dei,* בגדי בגד, *non stantes in foedere dei, quod accepisse videbantur* [Coccejus], steigern die das Glück störende finstere Natur) Weg so im ungestörten Lebensglück verlaufe, stellt das als unbegreiflich (*οἶδας, ὅτι οὐ φθονῶν λαλῶ, ἀλλ' ἐρωτῶν.* Olympiodoros) dar, und wenn der Seher dieses Glück weiter ausmalt, so spricht er das Bewusstsein aus, dass das nicht Zufall, sondern allerdings Gottes Ordnung. Denn wie ein Baum im grünen

Blätterschmuck stehen sie da, von Gott festgegründet 2 Sam. 7, 10, mit Wurzeln und Stamm und reicher Frucht Jes. 40, 24. Durch גם markirt sich die Vollendung der vom Herrn gesetzten Anlage, sie bringen es auf den Gipfel des gottgebotenen Glücks. Dass ילכו abweichend von עשו und שרשו imperfectisch steht, ordnet dasselbe unter, sie schreiten von der Wurzel zur Frucht fort, und weder das Targum עַתרו, noch der LXX ἐτεκνοποίησαν ist duftig genug für die Nüance des Ausdrucks, welche im Imperfect das Moment des הלך auf's Höchste hebt. Es klingt wie Ironie, wenn dem unverbunden קרוב וגו' sich anschliesst. Glück ist Nähe Gottes, in ihr das Heil beseligter Zukunft Ps. 34, 19. 73, 27—28. Darum ist Gott auch ihnen nahe, aber nur auf ihrem Munde. Von den Nieren, dem innersten Sitz des persönlichen Gefühlslebens, dem eigentlichen Heerde für die Vereinigung mit dem Geiste des Lebens, ist er fern. Sonst sind die Nieren die Verkörperung des Gewissens Ps. 16, 7, das leibliche Gefäss, in dessen zartem Gefaser der Ueberfluss von Stickstoff sich absondert, dem demnach der geistige Drang des Gewissens durchaus homogen. Aber hier reicht das sichtlich nicht aus. Vielmehr, dass im Herzen sie keine Begierde nach Gott haben, nach ihm nicht verlangen in der alles Aeussere verzehrenden Liebe, Heuchler sind mitten unter dem äusserlichen Schein, mit dem andächtig sie des Herrn Namen nennen Jes. 29, 13, das ist ihr Gericht. Ist Jehovah nur nahe den Demüthigen, den gebrochenen Herzen Ps. 34, 19, wie müssen sie dastehen im ungebrochenen Sinne! Aber was will nun da der Gegensatz, dass Jehovah den Propheten kenne, durch und durch, ihn geprüft, erprobt in den Tiefen seines Daseins? Er setzt ihn als leidend den Glücklichen, als treu seinem Gott den Gottlosen entgegen. Die Worte ידעתני תראני ובחנת לבי stehen in sichtlichem Bezuge auch formell zu גם שרשו ילכו גם עשו פרי, so dass das תראני dem ילכו entspricht. Jene wachsen auf zum Glück, mich siehst du, ich bin also immerdar vor dir, du kennst mein Herz Ps. 17, 3. 139, 1, und die Stellung zu mir ist wohl erwogener Prüfung Folge. Aber die stachlichte Rede ist schnell überspringend. Ohne anzudeuten, wozu er

es sage, wie der Herr sein Inneres kenne, wisse, dass auch seinen Nieren nur *er* nahe, sagt es der gegensätzliche Wunsch im Munde des Propheten: Richte die Gottlosen, damit so deine Gerechtigkeit sich bewähre, indem deinen Heiligen du Segen, Wehe den Frevlern giebst. התיק wie Jos. 8, 6 meint das Losreissen aus dem sonstigen gesegneten Verbande, die Gewalt der Trennung von dem Volke, auch ihr Widerstreben zum Gericht. Wie das Schaf zur Schlachtbank 11, 19, so sollen sie geführt werden. Doch — kein Mord, heiliges Gericht verzehrt sie. והקדשם, wie 6, 4, sie zu Heiligen für den Schlachttag bestimmen, bleibt unfehlbar mehr als das Bereiten (הַזְמִינֵם, Jarchi), wie Num. 11, 18, das *ἄϑροισον* der LXX ed. Aldin., es lässt sie als Heilige erscheinen Ex. 28, 38, als Opfer dem Herrn. Aus der richtigen Einsicht ist die schauerlich verzerrte Anwendung von L. de Ayllon et Quadros hervorgegangen, wenn er mit dem Wort: *ex iniquis peccatoribus pereuntibus fit sacrificium expiationis deo,* den Satz bewährte: *Qui haereticos mactat, deo litat.* Nein, nicht also, sondern heilig werden ja auch die im Banne Gefallenen um deswillen, weil sie die Heiligkeit des Herrn klar und unzweideutig an das Licht bringen.[1] In dem Sinne entspricht des Origenes Erklärung (Hom. 8), der Herr heilige sie durch die Todesmarter vgl. Hbr. 12, 6. Spr. 3, 12.

Vs. 4—6. Die Gottlosen besitzen das Erdreich, je höher ihr Glück, desto wehevoller der Jammer, der ihren Schritten folgt über die Erde. Da klagt Alles im Jammer der tiefsten Trauer. Dies gewiss nicht wegen der Strafen, die mit den Gottlosen auch die Gerechten träfen, so dass der Mangel des Regens 3, 3. 5, 24 ihre Klagen weckte, *τὸ τῆς ἀφορίας κατηφές* (Apolinarius), sondern wie 4, 23 ff. die tiefe Trauer über die Gottlosigkeit, welche das Glück der Erde zerstört. Sie machen die Erde öde durch ihre Gewalt, jeder Einzelne an seiner Stelle, herrschend über den ihm unterthanen Boden, und seinen Engel betrübend (Origenes vgl. Ps. 77, 17) durch

[1] *In die enim occisionis sanctificantur reprobi, quia tunc sancta quae debuerunt agere consentiunt, cum digna pravitatis suae supplicia iam declinare non possunt.* So sagt Gregor. Moral. XXVII, 18. richtig darüber.

die Frevel, so dass alles Leben daraus weggerafft Ps. 107, 34. Die hinraffende Macht ist in ספתה neutral bezeichnet, vgl. 48, 41. 51, 56, indem alle einzelnen Strahlungen wegraffender Gewalt in dieser Einen abstract gefasst werden, die Aller Energie ist, vgl. Ewald, Lehrb. §. 317, a. Es ist die alles Wesen erstarrende und im Tode auflösende Macht des Bösen, πολλὴ ἡ κακία καὶ αὐτῆς ἥψατο τῆς γῆς (Chrysostomus). Das ist neben dem מרעת ישבי בה sehr bezeichnend, die in der Bosheit waltende dämonische Macht der Zerstörung ist der Vernichtung Quell. Darum bezeichnet sie das Wort noch ausdrücklich, da (כי) die Bewohner der Erde gesprochen haben, Gott sehe ihren Ausgang nicht, kümmere sich also um ihr Leben nicht [οὐκ ὄψεται ὁ θεὸς ὁδοὺς ἡμῶν LXX], sorge nicht um der menschlichen Dinge Verlauf (Grotius), ja habe nicht einmal einen Bestand, der hinausreicht über den ihren, vgl. 5, 12, so dass Vorsehung und Gericht Gottes zugleich von ihnen geleugnet, und damit thatsächlich bewährt, dass er fern von ihren Nieren. Wenn Auslegern wahrscheinlicher war, dass sie des Propheten Sehen leugnen, der, wenn er auch noch so voll von Unglücksweissagungen 11, 11. 17. 22. 23, nimmer deren Erfolg wahrnehmen solle, so könnte die Anrede רצתה, das אתה בוטח Vs. 5 dafür wohl sprechen, wenn dort dem Seher die Furcht genommen werden sollte, die schon zu Anathoth unter den Priestern bebt, während in Jerusalem ihr blutdurstige Tyrannen drohen 26, 7. 8. 37, 15. 16 (Hirschb. Bib.), er aufgefordert, grössere Standhaftigkeit und Vertrauen zu bethätigen (Venema). Allein von solchem Muthe ist nicht die Rede, und vielmehr ist vorsichtigeres sich Hüten Vs. 6 geboten. Jeremias verschwindet hier ganz in seiner *prophetischen* Thätigkeit, er steht, wenn er Subject der Rede, nur als der Heilige den Gottlosen gegenüber, als Träger des Gottesgeistes, der die Berufenen Alle bewegt. Aber was machte es wahrscheinlich, dass zu ihm gesprochen, der doch vielmehr Vs. 1 selbst zu Gott redet? Schon das Targum fand die Antwort, die dem Propheten auf die Fragen an Gott geworden. Aber er fragte ja nicht, und nehmen wir seine Exklamationen als Fragen, so geben die Worte *darauf* wie

der keine Antwort. Der Prophet spricht also zu einem Dritten, der nicht näher bezeichnet ist, weil es eben Jedem gilt, was er sagt. Einer hebt die Hand gegen den Andern, auch die treuesten Bande der Familie werden zu Verrätherstricken, vgl. Sakh. 13, 3 ff. Eine Strafverkündung an Judah (Hieronymus), dem das grösste Unheil drohe, stünde zusammenhangslos, und wir dürfen das nicht genannte Subject nicht deutlicher zu nennen suchen. Unter so gottloser Menge zu weilen, welches Geschick! Mit Fussgängern lässt sich's mitlaufen, aber wen sie schon ermüdet, wie mag der's wagen, brennenden Eifers mit Reitern sich zu messen? Muss er da nicht erliegen? Das glühende Streiten, das die Peschito durch ܐܬܟܬܫ bezeichnet, wird auch die Form הִתְחָרָה von חרה her uns deuten können, die 22, 15 neben הֶחֱרָה Neh. 3, 20 (s. Ewald, Lehrb. §. 122, a) sich findet, sofern sie das harte sich Abmühen des Strebens malt. Man begreift das, wenn dann im zweiten Gliede das concrete גאון הירדן für die grösseste Gefahr gebraucht wird. Das Aufschwellen der hochgetragenen Jordansfluthen, wie Jos. 3, 15 es geschildert, birgt den Trotz und die majestätische Gewalt in sich Sakh. 11, 3. Gehen wir von גאון מצרים Ez. 32, 12 aus, eingedenk der herrlichen Baumgruppen an des Flusses Ufern 2 Kön. 6, 1—7, so wird eben auch die Pracht seiner Schöne die Gefahr zu verhüllen dienen. Denn dieselben sind ja Schlupfwinkel der Löwen 49, 19. 50, 44, und so grausig wild, wenn nun die strömenden Fluthen gewaltsam sich Bahn brachen durch die felsigen Ufer mit reissender Schnelligkeit.[1] Zutraulich und stille weilen lässt's wohl im Lande sich, in dem nur Friede wohnt. Aber wie soll das Herz sich stellen, wo Alles ihm mit zermalmender Gewalt begegnet? Und dafür nun der Grund Vs. 6 (כי), dass selbst die Geschwister, die selbst, die in desselben Vaters Haus aus einem Blut geboren (vgl. Mth. 10, 34—36), zu Verräthern an den Ihren werden und mit vollem (מלא[2] vgl. 4, 5. 9, 4), laut schallendem Rufe dich verfolgen,

[1] Man nehme die Schilderungen zusammen von Robinson, Reise III S. 568 f. und von Schubert, Reise III S. 259.

[2] Ich sehe nicht recht ein, warum dies מָלֵא den Auslegern so schwierig

wie man gefahrvollsten Feind in höchster Rachelust verfolgt, „Zeter schreien über dich“ (Luther), so dass gerade, weil so schön sie thun mit ihren Worten (ידברו אליך טובות), ihnen kein Glaube zu schenken, Misstrauen von ihnen sich wenden muss. So schildert sich das finstere Elend, darüber der Seher rechten will mit seinem Gott. Es ist jammervoll, unaussprechlich jammervoll, und er sehnt sich nach Lösung von dieses Jammers Qualen. In der alten Kirche, besonders bei Cyrillus (L. IV in Joan. c. 32) hat sich auf Grund von Joh. 7, 3. 19, 6 die Uebertragung dieser Worte *auf Christus* festgestellt. Ob mit Unrecht? Erwägen wir, wie weissagend der Keim auf die Vollendung der Blüthe deutet, so hat allerdings das hier keimende Geschick sein Ende in der Verwerfung des Gekreuzigten von seinem Volk.

Vs. 7—13. Die Wendung der Rede zu dem Gericht über Judah ist keine Unterbrechung des Gedankenkreises, sondern der unterdrückte Elende, den der Gottlosen blühendes Glück zweifeln liess an des Herrn gerechtem Gericht, ist eben Judah, das in Wahrheit zum Bunde berufene Geschlecht. Die heidnischen Nationen in ihrem blühenden Glück sind die Gottlosen. So tritt es uns Sakh. 1, 11 ff. klar entgegen, und durch solche Wahrnehmung erhalten wir auch hier *Prophetenwort*, das Zeit und Ewigkeit umspannt. Zugleich nämlich mit dem Rest der Erwählten, der im *Verborgenen* lebt, und doch *lebt*, so wahr der Herr Treue bewahrt in seinem ewigen Bunde, steht ja das zu verderbende Volk vor Jeremias Seele, aus dem ein heiliges Geschlecht geboren werden soll, wenn jenes in dem Tod vergangen. Und das ist wiederum eins mit der trotzig Gott widerstrebenden Heidenwelt,

---

geschienen. Völlig nichtssagend wäre doch ein durch nähere Bestimmung der Ausfüllenden nicht gezeichnetes Nomen nach dem arabischen ملا, darin Jarchi die Schaaren der Widersacher bezeichnet sah, wie die LXX *καὶ αὐτοὶ ἐβόησαν, ἐκ τῶν ὀπίσω σου ἐπισυνήχθησαν*, das überdies hebräisch מלא sein müsste. Kühn, voll von Muth (Jos. Kimchi) heisst es ebenso wenig, als es Ausruf sein kann: Er ist voll, reif zum Verderben, vgl. מלא ימים 6, 11, und die Drohung 11, 19 (Seb. Schmidt). Dagegen lautet das attributive „voll“ für das Rufen sehr eindringlich.

11, 17. Dadurch ist das Ganze durchsichtig hell geworden, und Vs. 14ff. giebt die Lösung.

Jehovah verkündet Vs. 7, dass er das einst ihm so theure Deut. 32, 10. Sakh. 2, 12, zum Gut seiner Liebe erkorene (נחלתי 3, 18) Volk von sich stossen (נטשתי vgl. Deut. 32, 9) und den barbarischen Feinden zur Plünderung und Verwüstung ganz überlassen (נתתי בכף איביה) werde. Wie schmerzt es das liebevolle Vaterherz, das die zu Grunde gehen sehen muss, an deren Wesen sein tiefstes Lieben und Leben (ידדות נפשי vgl. Hos. 11, 1. 4 mit Jes. 5, 1) hing, indem er die Stätte seines Wohnens Hos. 8, 1, den Tempel seiner Macht und Ehre verlassen. In dem Tempel blühte ihre Krone 1 Kön. 9, 3. Man vernimmt aus dem Worte den Vorklang des „Lasst uns von hinnen ziehn“ bei Jerusalems Zerstörung in der Sage nach Josephus, dem Joh. 14, 31 die Bewährung gab. Wie mochte es dem Volke anders gehen, das seine Natur so grausig finster gemacht, dass kein Strahl des Gotteslebens mehr an ihm haften *kann?* Es hat vor dem Auge des Herrn (לי) die Natur eines Löwen angenommen (היתה Vs. 8), der ungezähmt und ungebändigt, wilder Gier voll, im Walde hauset und mit furchtbarem Gebrüll sich gegen den erhebt (נתנה עלי בקולה), der ihm Bewältigung droht. Ps. 46, 7. So wild lehnen sie sich auf gegen den Gott ihres Lebens, und er — hatte sie zu sehr geliebt, um nun sie nicht zu hassen (שנאתיה). Ein markdurchrieselndes Wort — *Hass* des Ewigen! Ist in seiner Liebe des Lebens Quelle, dann ist sein Hass eben Tod. Und das ist der wechselvolle Blick, der hier Vs. 9 dem Propheten wird. Israel selbst hat aus dem sanften Taubensinne in Raubgier seinen Muth gewandelt, und darum ist es umringt von Gestalten seines Gelichters, bis Alle es verzehrt. Eine Frage. Ist für mich, sagt Jehovah, in meinen Augen (לי), in meiner Behandlung, was ich als Erbe erkoren und geliebt, ein Raubvogel (עיט in dem widerwärtigen Bilde auch Gen. 15, 11), eine Hyäne etwa (צבוע nach dem arabischen ضبع schon die LXX, wogegen die blutbefleckte Nachteule bei Jarchi so wenig, wie der mit schillernden Augen gezeichnete Pfau hebräischen Sprachgebrauch hätte, während die Hyäne schon nach dem Waldlöwen Vs. 8

nahe liegt)? Hab' ich mich dagegen verhalten, wie man gegen diese Allverhassten[1] sich verhält? Das ja schwerlich. Und doch scheint es also. Mit raubgierigem Gekreisch umfliegt das geliebte Erbe der wilde Schwarm des Geflügels — Boten seines Hasses. Die Frage verneinte zwar, dass Jehovah, was er liebt, im Licht der Verderbensnacht gesehen. Aber — die Erscheinung spricht doch dafür. „Wohlauf, sammelt die Thiere des Feldes alle, lasset sie kommen zum Frass.“ Wer das ruft? Im letzten Grunde gewiss Gott selbst, hinaus in den Kreis seiner Racheengel. Aber der Prophet vernimmt den Ruf, und *dass* er ihn vernehmen kann, das ist Zeugniss von dem Hass des Heiligen gegen sein Volk. Das הֵתָיוּ für הֵאֱתָיוּ, zusammengezogen in der Kürze des Ausrufs (Jes. 21, 14), weist auf das noch drohende Gericht hin, dessen Vollziehung in dem העיט סביב עליה vor des Sehers Seele steht. Wir mögen mit Zwingli da an die sich sammelnden Vogelschaaren denken, wo Unheil einzubrechen droht. *Deprehensum est enim longe ante praesensisse strages quasdam et cadaverum multitudinem.* Das ist das finstere Omen, dessen Wahrheit weiter sich entfaltet. Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler. Hi. 39, 30. Und wie hat Israels Treue sich gesehnt, dass die Taube der Erwählung nicht in die Macht der Thiere komme Ps. 74, 19! Wie ein weites Hirtenlager die Triften ringsum abgeweidet erscheinen lässt, wann die Nomaden weiter zogen, so sind Hirten über Israel's schöne, wohllustreiche Aue (6, 3) gekommen (4, 17). Was der Herr beschlossen, sieht sein Prophet bereits geschehen. Die Aue heisst ein Weinberg wie Jes. 5, 7 vgl. Nach. 2, 3, dem die grösseste und sorgsamste Pflege zu Theil ward. Er ist der eigenthümlich liebe Besitz des Ackers Gen. 33, 19, der Antheil, der dem Besitzer sonderlich eignet, und seiner Sorge

---

[1] Bezeichnend sagt Eusebius, indem er in eigenthümlich ergreifender Weise den ganzen Wortlaut auf die Verwerfung des Heilands durch sein Volk überträgt, von der Hyäne: *τὸ γὰρ ζῶον νεκροβόρον, καὶ θηρίον ἔσχατόν τε καὶ ἀτιμότατον· τοιαύτη γέγονεν ἡ λεχθεῖσα κληρονομία· καὶ γὰρ ἀποκτείνασα τοὺς προφήτας καὶ τοὺς ἀπεσταλμένους λιθοβολοῦσα, τέλος κατὰ τοῦ δεσπότου παρῴνησεν.*

vorzugsweise sich erfreut. 2 Sam. 2, 16. Daher folgt dem חלקתי wie erklärend noch את חלקת חמדתי, das, woran mein ganzes Wohlbehagen und meines Herzens Lust und Wonne war, (3, 14. Ps. 106, 24), das haben sie zertreten mit roher Gewalt Sakh. 10, 5, seine Weihe ihm genommen, und es zu Schanden gemacht (ἐμόλυναν LXX). Und dies Verderben trägt das Bild der starrenden Wüste, der äussersten Oede (Jo. 2, 3. 4, 19), wie der Zustand, aus dem er einst es erlöst 2, 3 ff. So ganz verödeten sie, dass jeder (שם) Einzelne (Jes. 23, 13) Verderben bringend mitwirkte, dass das schöne Land Vs. 10 zur Wüste werde — Allen unbeachtet Jes. 57, 1. Trauer erfasste es in dieser Verödung (שְׁמֵמָה merken die Masorethen mit der Note חמ' בצירי an, den Adjectivbegriff urgirend, weil es so verwüstet ist). Schon Vs. 4 sahen wir des Landes Trauer. Es ist der gleiche Gesichtskreis hier wie dort, die Trauer um den Herrn (עלי) meint den Jammer der Verlassenheit von seiner Gnade. Und diese spricht Israel aus der Verwüstung an, weil Keiner sie zu Herzen nimmt. Das scheint nun wieder Widerspruch. Dass Keiner Sorge um den Jammer (Jes. 42, 25) trage, stimmt doch nicht mit der Trauer. Aber das ist ja eben die Härte, dass mitleidslos, ohne darüber zu trauern, die Schergen der Gerichte die Elenden zertreten, deren Jammer des Gerichtes Tiefe malt. Wir suchen darum die, von denen das אין איש וגו' gesagt, unter dem נשמה וגו' selbst. So reiht sich Vs. 12 die Fortführung der Verwüstung an, über alle Höhen, die in dieser Wüste des Lebens noch aufragen, sind Verwüster hergekommen. Dort wäre Zuflucht gewesen, wenn alle Triften öde geworden, המדבר vgl. Vs. 10. Aber gerade die Zufluchtsörter werden zu Verderbenshorten wie 3, 2. Denn ein Schwerdt ist dem Herrn — wie blutig funkelnd in dem flammenden Gericht Gen. 3, 24! Und es frisst von einem Ende zum andern, Alles verschlingend in der grausigen Gewalt — das Schwerdt, dessen der Herr sich bedient, die Gottlosen zu verderben, Richt. 7, 20. Ps. 17, 13. Die grösste Ausdehnung der Walstatt liegt in מקצה ארץ ועד קצה הארץ, wo man auch anhebt, vom Ende eines Landes (ארץ) an bis dahin, wo die Lande überhaupt (הארץ) auf-

hören. Wo dieses Schwerdt geschwungen, wie könnte da Friede sein auf Erden? Alles Fleisch vergeht in banger Qual des drohenden Gerichts, vgl. Ex. 20, 18 ff. Aber dass das Alles nur im Bild geredet, und den Gedanken richtender Gottesmacht überhaupt in seinem Schosse trägt, das spricht in dem Wechsel der Anschauung Vs. 14 sich aus, die wieder die Dürre Vs. 4 aufnimmt. Waizen säen und Dornen ärndten, das ist vgl. Deut. 28, 38. Hos. 8, 7. Hagg. 1, 6 der höchste Gipfel des Misswachses, da nicht nur das Ausgestreute verloren, sondern auch noch die stachlige Noth des finstersten Wehes hinzukommt Hagg. 1, 9. Gen. 3, 18. Jammer über Jammer! Das Bild von der Verwüstung Vs. 10 ff. schliesst blosse Allegorie von den Worten aus, nach der von Trotz statt Bekehrung (Jarchi), von vorgeblichem Prophetenwort hier geredet (Dav. Kimchi) wäre. Das sorgsamst Gepflanzte wird verödet (Venema), indem der finstere Sinn, der es pflanzte, die Frucht bestimmend, mitwirkt. *Κακίας γάρ τις ἔχων*, sagt Theodoret, *ἀκάνθας τρυγᾷ*. Darum werden sie so matt, abgeschwächt (נֶחֱלוּ), weil im Schweiss ihres Angesichts sie ihr Brodt mit Thränen essen sollen. Aber auch alles Abmatten hilft ihnen zum Frieden nicht (לא יועלו). In der Apostrophe der Schlussworte liegt dann die Lösung: Und Schmach komme über euch (ובשו) von dem aus, was eure also bestellten Aecker euch eintragen, weil sie euch Zeugen sind des grimmen Zornes Jehovah's Ez. 36, 30. Jo. 2, 26. 27. Was hatten sie für Frucht von ihren Saaten? Solche, deren sie sich endlich schämen, weil ihr Ende der Tod vgl. Röm. 6, 21.

Vs. 14—17. Was vom Verderben des Gottesvolks der Prophet bisher geredet, das hat die Trauer Vs. 4 uns gedeutet und die Lösung angebahnt der Frage, wie doch der Herr gerecht sei bei dem Triumph seiner Feinde über die, die seines Geistes voll. Die Lösung folgt nun. Ein Rathschluss Gottes trägt sie in seinem Schosse. Wie 14, 15, so mischt sich Rede Gottes und Prophetenwort, und gerade diese Einigung im Geiste des Sehers giebt die Lösung. Er spricht von seinen Nachbarn (שכני), über welche der Sturm der Rache einbricht. Sie sind es, deren sich die Gerichte des Herrn durch

die ganze Geschichte hin zu Werkzeugen bedient haben — ein Blick wie 9, 24—25, und wie er die Weissagungen Kap. 46—51 trägt und veranlasst. Eine historische Motivirung, wie der Einfall der Moabiter und Ammoniter in Israel unter Jojakim 2 Kön. 24, 2 (Dahler), ist ebenso wenig nothwendig zum Verständniss, wie die, wenn Zedekias 2 Kön. 24, 20 mit den Nachbarn gemeinschaftlich von Nebukadnezar abfiel Jer. 27, 2 ff. (Rosenmüller). Wie viele solcher Gelegenheiten würden mit einigem Scharfsinn wir sonst noch aufzufinden vermögen, wenn wir die Geschichte kennen! Von Israel hebt das Gericht an. Aber, die es richten, müssen selbst gerichtet werden — weil sie Lästerer und Verführer des Volks Gottes 1 Ptr. 4, 17. Sie sind Heiden, so schliesst die Gedankenkette in der Verheissung der Wiederbringung Israels von der einen Seite Vs. 14—15, und in dem Eingang der Heidenwelt in Israels Heil andererseits Vs. 16—17. Darin liegt das christologische Element der Verkündung. Als die Gottlosen Vs. 1 treten hier die Nachbarn auf, die bösen, die das vom Herrn erwählte Erbe antasten (Sakh. 2, 12). Die Steigerung von נחלה אשר הנחלתי durch עמי zu ישראל hebt nicht nur den Grund der Bosheit, weil ihre Hand damit am Herrn selbst sich vergriffen, sondern geht auch vom Herzen Gottes aus und seinem Liebesrath bis in die historische Erscheinung, die als Solche Schranken setzen musste dem Weltgelüste. Eine gegensätzliche Weise beobachtet nun der Herr, er stösst hinaus von ihrem Grund und Boden, von der Stätte, darauf ihr Leben, ihre Menschheit sie entwickelten (אדמתם), die Nachbarn, während er Judah aus ihrer Mitte herausstösst. Aber wie das? Will er es ausschliessen aus der zu richtenden Menge? Aber das Gericht fängt ja von Judah an, und trifft dann die ganze Erde 25, 29. Will er Israel zu ihnen in die Verbannung führen, so dass es in das Vaterland daher heimkehren soll? Aber נתש hat doch immer den Sinn des Zornes 1 Kön. 14, 15. Indess, den soll es auch hier behalten, die Gerichte von Judah dienen eben dazu, die Schlacken von ihnen auszuschmelzen 6, 28 ff., und es aus der zu richtenden Menge auszustossen, damit ihm nur Heil und Segen werde. So ist

מתוכם gegenüber dem מעל אדמתם, aus ihrer Gewalt soll Israel mit Gewalt frei gemacht werden, weil es sich aus eigenem Willen zu ihrem Knechte gemacht 11, 10 ff. Und so schliesst der Prophet mit dem seligen Ausblick beruhigter in die verklärte Gotteswelt des Endes der Tage. Geschehen ist es dann (והיה wird Vs. 16 weiter ausgeführt, und zwar ist das geschehen dann), nachdem der Herr sie verstossen, da wendet er sich und erbarmte sich ihrer, d. i. voll erbarmender Liebe. Moabitern 48, 47, Ammonitern 49, 6 verkündet das das Gotteswort. Und *ist* es nicht geschehen in dem, von dem das feierliche Lied dort singt vom Gerichte: „Bist voll Schmerz mich suchen gangen, hast für mich am Kreuz gehangen?" Er hatte sich gewandt, indem er verstiess, jetzt wendet er sich und fasst das alte Erbarmen (Gen. 26, 18), mit dem ursprünglich seine Welt er angeschaut. Er führt sie zurück, Jeglichen zu seinem Erbe und seinem Lande. Und wann und wie soll das geschehen? Wenn sie des vom Herrn erwählten Volkes Wege lernen und dadurch sein werden mit ihrer ganzen Natur. Israel wird wieder gesammelt 32, 37. Aber um das Zion des Heils lagern dann sich beseligt im Herrn die Nationen alle Jes. 2, 2 ff. Wie Israel wandeln auf des Gesetzes Wegen, das ist der Eingang zum Leben Ps. 1, 3, und darum dies ihr Wandel, der Schwur bei Jehovah (4, 2. Deut. 6, 13. 10, 20), dem Gott des Lebens, das Bekenntniss zu seiner allwaltenden Gottesmacht (Ps. 63, 12. Jes. 19, 18), von Grund des Herzens ihm sich hingebend (Jes. 65, 16) als ihrem Gott. Einst haben die Nationen Israel zur Anbetung der Götzen geführt 11, 12, dann wird Israels Gott ihrer aller Gott, wann er Einer und sein Name Einer über die Erde hin, Sakh. 14, 9, und so sind die Völker alle aufgenommen in Israels Mitte (בתוך עמי), dort erbauet (ונבנו), ihr Haus, ihre Seligkeit findend bei ihm 6, 12. vgl. Eph. 2, 22. Einst war Israel in ihrer Mitte (מתוכם Vs. 14), sie zogen es mit sich in's Verderben. Dann wird die Verderbensmacht gebrochen sein, und der Rest der Erlösten das verklärte Volk des Herrn über die Erde hin, in dessen Segen die Völker alle sich bergen für die Ewigkeit. Doch, nicht Alle werden diese Bedingung (אם Vs. 16) erfüllen, und sie,

die nicht hören dem Rufe des Herrn (das ἐὰν δὲ μὴ ἐπιστρέψωσι der LXX giebt den Sinn in des Hörens nothwendiger Folge), die nicht eingehen in Israels Heil, und den Götzen ihres Herzens und der Welt fürder dienen wollen, die trifft das Gericht, dass die Verstossung im Zorn ihres Gottes Vs. 14 eine Verstossung ist für immer (נתוש) und zum Verderben ewiglich (ואבד). Jes. 60, 12. Sakh. 14, 17. Wer nicht hört der Stimme des Wortes, das der Herr redet durch seine Knechte, von dem wird er es fordern Deut. 18, 19. 29, 21. Act. 3, 23.

Doch, was gewinnen wir nun damit für den Sinn des Streites, in dem der Prophet sein Herz erleichtern wollte mit dem gerechten Gott? Es ist die Lösung, dass der Weg der Gottlosen (דרך רשעים Vs. 1) zum Wege Israels als Gottesvolk (דרכי עמי), zum Gotteswege werden soll, dass auch der Gottlosen Glück auf Erden von ihm geordnet, damit es die Frevler aller Orten richte, und so das heilige Volk gewinnen hülfe, in dessen Segen aller Verheissungen schliessliche Erfüllung. Die Gerichte, welche das Bundesvolk verderben, bieten seinen Widersachern den Triumph, damit in ihm sie überwunden werden. Der Hass des Herrn wider sein Volk, weil er Zeuge seiner Gerechtigkeit, sendet Verwüstung über Israel. Aber auch auf den Gräbern der Verworfenen blüht noch der Zukunft Heil. Jes. 26.

Zweites Stück.

WEGFUEHRUNG IN DIE GEFANGENSCHAFT.

KAPITEL XIII.

Unter dem Bilde eines linnenen Gürtels, den der Herr in einer Höhle am Euphrat verderben lässt, stellt dem Seher das Verderben sich dar, von dem das für alle Wohlthaten Gottes undankbare Volk im Lande der Ferne verschlungen wird, Vs. 1—11, unter dem Bild mit Wein gefüllter Krüge der taumelnde Rausch, in dem Israel dies Verderben auf sich häuft Vs. 12—14. Noch mag es durch Busse abgewandt werden, und Rückkehr zum Herrn ihm zuvorkommen, Vs. 15—17, aber König und Gebieterin, die Städte Judahs und Jerusalem selbst — das Alles ist ihnen kein Hort gegen

das andringende Wehe, wenn in Gefangenschaft geführt die Verworfenen ihre Sünden büssen müssen, Vs. 18—27. Die grosse Durchsichtigkeit des ganzen Redestücks geht mit einer Reihe so detaillirter Andeutungen über Israels Zukunft parallel, dass Beide in und mit einander auf das Gewisseste dazu dienen, uns des Propheten Stellung zu dem Geschlecht seiner Tage ganz darzulegen. Er sagt nämlich:

Also hat Jehovah zu mir gesprochen: Geh' und kaufe dir einen 13,1 Gürtel von Linnen, und lege ihn um deine Lenden. Aber in's Wasser lass ihn nicht kommen. Da kaufte ich den Gürtel nach dem Wort 2 Jehovah's, und legte ihn um meine Lenden. Und es geschahe das 3 Wort Jehovah's zu mir zum andern Male dahin: Nimm den Gürtel, 4 den du gekauft hast, der um deine Lenden, und stehe auf, geh' nach dem Euphrat zu, und verbirg ihn dort in einer Felsenspalte. Da ging 5 ich und verbarg ihn am Euphrat, wie mir Jehovah geboten hatte. Und 6 es geschahe nach Ablauf vieler Tage, da sprach Jehovah zu mir: Stehe auf, gehe nach dem Euphrat zu und nimm von dort den Gürtel, den ich dir geboten habe dort zu verbergen. Da ging ich nach dem 7 Euphrat zu und grub, und nahm den Gürtel von dem Ort, wohin ich ihn verborgen hatte. Und siehe, der Gürtel war verdorben und taugte zu nichts mehr. Und es geschahe das Wort Jehovah's zu mir dahin: 8 Also hat Jehovah gesprochen: Wie dieses, so will ich verderben die 9 Pracht Judahs und die Pracht Jerusalems, die grosse — jenes Volk, 10 so böse, die sich weigern zu hören meinen Worten, die dahin gehen in ihres Herzens Härtigkeit und gingen so hinter andern Göttern her, ihnen zu dienen und anbetend sich zu beugen vor ihnen, und das soll werden wie dieser Gürtel, der zu nichts mehr taugt. Denn gleichwie 11 der Gürtel sich an des Mannes Lenden hängt, also hab' ich an mich das ganze Haus Israels sich hängen lassen und das ganze Haus Judahs, Spruch Jehovah's, auf dass sie mir zum Volk und zum Namen und zum Lobe und zur Zierde würden, und — sie haben nicht gehört.

Und du hast gesprochen zu ihnen dieses Wort: Also hat Jehovah 12 gesprochen, der Gott Israels: Jeder Krug wird mit Wein gefüllt! Und sie haben gesprochen zu dir: Wüssten wir das etwa nicht, dass jeglicher Krug mit Wein gefüllet wird? Da sprichst du zu ihnen: Also 13 hat Jehovah gesprochen: Siehe, ich fülle Alle, die in diesem Lande Wohnsitze haben, und die Könige, die David sitzen auf seinem Thron, und die Priester und die Propheten, und Alle, die Wohnsitze haben in Jerusalem, mit Trunkenheit. Und ich habe sie zerschellt, 14 Einen gegen den Andern, und die Väter und Kinder zumal, Spruch Jehovah's, ich habe kein Mitleid und keine Nachsicht und kein Erbarmen, sie nicht zu verderben.

Höret und nehmt's zu Ohren, dass nicht ihr hochgemuthet seid. 15

16 **Denn Jehovah hat geredet. Gebet Jehovah, eurem Gott, Ehre, bevor er es dunkel werden lässt, und bevor sich stossen eure Füsse an der Dämmerung Bergen, und ihr habt auf Licht gewartet, und er hat es zu**
17 **Todesschatten gemacht, legt es in Wolkennacht. Und wenn ihr es nicht hören wollt, im Verborgenen weint meine Seele vor des Stolzes Gewalt, und thränen wird, thränen und rinnen mein Auge in Thränen, weil gefangen geführt die Heerde Jehovah's.**

18 **Sprich zum Könige und zu der Gebieterin: Setzet euch ganz niedrig! Denn von euren Häuptern ist die Krone eurer Herrlichkeit nie-**
19 **dergesunken. Die Städte des Mittags sind fest verschlossen, und Keiner ist, der sie öffnen mag, gefangen geführt ist Judah ganz, ge-**
20 **fangen geführt bis auf den letzten Mann. Erhebe eure Augen, und siehe, die da kommen aus Norden! Wo ist die Herrlichkeit, die dir**
21 **gegeben war, Schafe deiner Herrlichkeit? Was willst du sagen, wenn er über dich herfällt, und du hattest sie gewöhnt an dich, Buhlen dem Haupte, werden nicht Wehen dich erfassen, wie ein Weib, das gebiert?**
22 **Und wenn du sprichst in deinem Herzen: Warum begegnet das mir? — ob der Menge deiner Verschuldungen sind aufgedeckt deine**
23 **Schleppen, haben Gewalt gelitten deine Fersen. Mag auch ein Mohr seine Haut wandeln, und ein Parder seine Flecken? Und da solltet gar ihr vermögen, Gutes zu thun, die ihr gewohnt seid, Böses zu**
24 **thun? Aber ich werde sie zerstreuen wie Spreu, die hinfährt vor dem**
25 **Sturm in der Wüste. Das ist dein Loos, das Theil deines Masses von mir, Spruch Jehovah's, weil du mich vergessen, und so dein Vertrauen**
26 **setztest auf Lügen. Und auch ich habe darum deine Schleppen aufgedeckt über deiner Person, und deine Schande ward zur Schau ge-**
27 **stellt. Deine Ehebrecherei und dein geiles Wiehern, die Schandthat deiner Hurerei auf Hügeln in dem Felde, ich habe gesehen deine Gräuel. Wehe dir, Jerusalem, du kannst nicht rein werden nach wie langer Zeit noch!**

Wann der Prophet also geredet zu Israel, und in solchem Worte noch einmal dessen Blick gerichtet auf das wache Auge der Gottessorge, das im Silberglanz seiner priesterlichen Berufung auf das Volksleben niederschaute, scheint durch die Anrede an den König und die Gebieterin Vs. 18 festzustellen. Wenn damit doch des Königs Mutter gemeint, so tritt zu des Jeremias Tagen nur Jekhonjah's Mutter Nechuschtha historisch bedeutsam hervor, welche mit dem Sohne dem Könige von Babylon sich ergab, und in die Gefangenschaft geführt ward 22, 24—30. 29, 2. 2 Kön. 24, 8—16. Dürfen wir nun voraussetzen, dass der Seher, der in ermahnendem Tone spricht, auch wirklich *ermahnen* will,

dass er also von noch bevorstehendem Missgeschick redet, so ist uns hier die kurze Frist der wenigen Monate geboten, welche Jekhonjah's Regierung währte. Und der ganze Gehalt des Wortes stimmt auf das Beste zu dem Regierungsantritt eines Königs, dem die Wege Gottes für sein Regiment damit gezeichnet werden. Die augenfällige Harmonie der weiteren Schicksale desselben mit dem Prophetenbilde an sich bemerken wir dabei als Zeichen der göttlichen Wahrheit in der prophetischen Begeistung.

1. Der linnene Gürtel.

Vs. 1—11.

Wir treffen hier auf eines jener prophetischen Zeichen, von denen es fraglich, ob sie äusserlich vollzogene Handlungen oder blosse Gedanken- und Redebilder sind. Wie man seit Langem sich gewöhnt hat mit dem Wortlaut der heiligen Urkunden umzugehen, so darf man über solche Frage sich nicht verwundern. Denn sollte man gleich meinen, wo in den einfachsten Worten historischer Bericht von Befohlenem und Ausgeführtem gegeben, da fehle es an jedem Anlass, das historische Moment zu leugnen, und nur schlechten Realismus darin zu wittern, wenn wer sich unterfängt, äusserlich Geschehenes darin anzuerkennen, so hat man ihn doch nicht selten gesucht. Das wäre ja so entsetzlich mysteriös, und zugleich so wenig erbaulich, und dem gesunden Verstande kann's auch nimmer einleuchtend werden! Ja, das mag wohl *der* Auslegung des alten Testaments ganz so erscheinen, die eben nicht des alten Bundes Wahrheit und Leben, sondern nur *sich* in den Propheten sucht und ihre Machtsprüche über Das, was biblische Wahrheit und biblischer Geist. Aber die tritt die *Geschichte* auch überall mit Füssen. Für die Propheten, wie sie wirklich historisch gewesen sind, finden wir alle ihre Zeichen schlechterdings nur geeignet und, wie sie und weil sie berichtet werden, darum auch wirklich geschehen. Jesajah schrieb die Namen seiner Söhne mit Menschengriffel auf eine grosse Tafel Jes. 8, 1ff., Habakuk bestieg die Warte Hab. 2, 1, auszuspähen in die Ferne. Warum soll nicht auch Jeremias

hinausgegangen sein an den Euphrat? Und gerade er bietet uns 19,1 ff. und 27,2 ff. vgl. 28,10f. so schlagende Beispiele von dem Sinn solcher Zeichen sowohl, als von der Art, wie sie vollzogen. Er handelt in göttlicher Plerophorie, vor den Augen des ganzen Volks, ausdrücklich und bewusstermassen dessen Vertreter mit sich führend, damit so öffentlich die Gottesordnung als vollendete Thatsache kund werde, und als Lebensmacht ihre Energie entfalte, ziehend, weihend, heiligend. Demnach wäre für uns ein Zweifel an der historischen Realität der prophetischen Zeichen ein Unding. Doch wie denn hier? Ging also Jeremias zum Krämer, handelte um einen Gürtel, barg ihn, nachdem an seinen Hüften er ihn getragen, am Euphrat im Felsenspalt, um endlich von dort verdorben ihn wieder heimzuholen? Welche Thorheit verführte den Mann! Thorheit? Ist's denn so Kleinliches, das er thut, sind die Mittel zu überschwänglich für den angestrebten Zweck? Offenbar giebt der Prophet einen geschichtlichen Bericht, wir meinen, er erzählt, was im Verlauf längerer Zeit (vgl. מקץ ימים רבים Vs. 6) geschehen, wie er Gottes Befehlen gemäss (כה אמר ה׳ Vs. 1) da sich verhalten. Also, ein flüchtiger Act war es nicht, wovon er redet, den er behufs irgend einer Lehrtendenz einmal schnell und plötzlich vollzogen. Vielmehr, überschattet vom Geiste aus der Höhe trug er vor allem Volk den Gürtel, den seines Lebens Herr ihm geboten anzulegen. Wer den ethischen Werth dieser Gewandung kennt, ahnt, dass schon dadurch des Volkes Auge auf ihn gerichtet werden musste. Und nun, wie verlief sein weiteres Thun? Kein Act ohne die tiefste Beziehung zu dem Volksleben in dem historischen Verlauf, lauter Züge ewiger Gottesordnung, jeder Gang ein Gottesthun, jeder Erfolg ein Gottesgericht. Es galt ein grosses, tief das Völkerleben erschütterndes Ereigniss. War Israel in Wahrheit das berufene Gottesvolk, so musste sein Geschick mit scharfem Schare auf des Menschenlebens Acker pflügen. Und darum ist Alles, was ihm zum Spiegel dient, in menschlicher, d. i. geistleiblicher Weise vor aller Welt enthüllt worden. Nur Schwachglaube oder Wahnglaube wird hinter dem Alles wirkliche Gottesleben

in dem Volke erstarrenden Schilde visionärer Conception sich bergen, wo eben das Aeussere gerade nicht nur die ganze Bedeutung des Berichtes selbst trägt, sondern auch durch das Frappante seiner Erscheinung unserem hausbackenen Bibelverstande zur Mahnung wird, dass heut zu Tage auch er ein Wenig zu idealerer Betrachtung sich erwecke. Deshalb dürfen wir den ewigen Gehalt aller dieser Zufälligkeiten dann um so nachdrücklicher geltend machen. Das Ganze vollzieht sich in einer Reihe besonderer Actionen.

Vs. 1—2. Der Erwerb und die Anlegung des Gürtels. Der Herr gebietet dem Propheten zu *gehen*, sich anzuschicken also zu einem nicht unwichtigen Thun, vgl. 2, 2. Er soll nämlich *kaufen*, zum festen Eigenthum sich erwerben, das unzertrennlich an ihm hafte (קנה wie Deut. 32, 6. Jes. 1, 3), einen *Gürtel* von *Linnen* (פשתים),[1] in dem wir auf Grund der weissen linnenen Gewande himmlischer Gestalten Dan. 12, 6 f. Apok. 15, 6 wegen seines reinen Glanzes[2] nicht nur eine herrliche, sondern eine himmlische Auszeichnung anerkennen müssen, einen Wiederschein von dem blühenden Mandelstab in der Berufungsvision des Propheten. Denn darauf weist auch das Gewandstück als Solches hin, אזור. Statt des fruchtlosen Streites, ob er über den Kleidern vom Propheten zu tragen als Schmuck, oder, um seine körperliche Nähe recht handgreiflich zu machen, vielmehr auf blossem Leibe, *quo quasi unitum constrictumque corpus sit eo fortius* (Grotius), fruchtlos, weil eben das Wort selbst das Wesen zeichnet, das jeden Gürtels innerer Zweck, und על מתניך in seinem Rechte verbleibt, wenn auch viele Gewande noch zwischen Fleisch und Gürtel mitten inne lagen, hätte man wohl gethan, in Betracht der weiterhin gegebenen Deutung sogleich zu fragen,

---

[1] S. Celsius, Hierobot. II S. 283. 302. Der Flachs, der besonders in Aegypten stark gebaut, wurde zu Kleidern Lev. 13, 47. 2 Sam. 6, 14, Tüchern Luc. 24, 12 und Schnüren Richt. 15, 13 f. verarbeitet.

[2] Vgl. Plutarch, *de Isid.* c. 4. Er machte ja diese linnene Kleidung bei den Alten so oft zur Priestertracht (s. Brouckhus. *ad Tibull.* I, 3, 30), wie sie auch in Israel Ex. 28, 42. Lev. 6, 10 die Befleckung des Irdischen verhüllte für das Leben aus Gott. Daher das גאון Vs. 8.

in welcher Absicht gerade den *Gürtel* der Herr bestimmt, seines Volks Geschicke daran zu deuten. Wir achten darauf, dass es die priesterliche Schärpe אבנט nicht ist, die uns als vornehme Tracht Jes. 22, 21, als königliches Insigne 2 Sam. 6, 14. Ez 16, 10 auf Israels Berufung hinführen könnte, sondern vielmehr das bindende אזור, das den Gegürteten umschlingt mit unauflöslichen Banden. Es dient dem Träger zum Halt, zur Stütze und Kräftigung, und vollzieht den Abschluss seiner Erscheinung für seinen Ort. Ist das Israel seinem Gott Vs. 9 ff., wie hoch ist seine Bedeutung hier gezeichnet für die Gottheit selbst! Es bedurfte dessen, das sogleich in's Auge zu fassen, damit wir dem ובמים לא תבאהו nicht versucht wären Ueberlegungen unterzuschieben, wie die, ob der *Schmutz* den ungewaschenen Gürtel leichter faulen lasse (Jarchi), oder Trockenhaltung die Fäulniss habe aufhalten sollen (C. B. Michaelis), ob Gott Israel trotz seines Wachsthums im Sündenschmutz, auch als unsauber gewordenes Volk gnädiglich verschont (Rosenmüller). Denn es ist seltsam, dass man in dem Wort schlechterdings nichts als des Kimchi לא תְכַבְּסֵהוּ zu finden wusste, da es doch so einfach war, das hier zu sagen, wenn's gesagt sein sollte. Uns will bedünken, der Herr meint vielmehr, das so eng ihm Verbundene soll nicht trinken von dem Bach auf dem Wege Ps. 110, 7, soll nicht hinabsteigen in die qualvollen Drangsalsfluthen, welche die Elenden der Erde hinraffen Ps. 69, 2. 42, 8. Sorge also, spricht der Herr, dass er nicht in Wassern zu Grunde gehe. Und der Seher gehorcht, angethan mit dem Gürtel steht er nun da als Zeuge des ewigen Gottesrathes.

Vs. 3—5. Die Bergung am Euphrat. Doch die Zierde soll nicht bleiben. Nach dem Euphrat zu (פרתה) soll ihr Träger sich aufmachen, und dort in einer Felsspalte sie verborgen halten. Aber seltsam, so weit hin soll er gehen, eine Reise von mehr als fünfzig Meilen? Reichte nicht die Richtung dahin dem Sinne als Andeutung über die Zukunft aus? Aber nein, das will das Wort ausdrücklich *nicht*, daselbst (שם), am Euphrat selbst (vgl. משם Vs. 6. 7) soll der Act vollzogen sein. Muss es uns heute als Thorheit erscheinen, wenn die Meinung,

der Ort der Handlung dürfe nicht weit von Jerusalem sein, zur Annahme eines פרת als Gegend vielleicht nahe bei Bethanien, אֶפְרָת Gen. 48, 7, führte, so rechtfertigt der prophetische Sinn der verkündeten Gefangenschaft die Wahl, die zunächst von dem Euphrat als riesigem Strom ausgeht Jes. 8, 7, dann ihn als den Strom der Ströme für Israel Jes. 7, 20. Gen. 2, 14 im Auge hat. In's Wasser des Verderbens sollte der Gürtel nicht kommen, aber in Felsklüften am Wasser — soll er zunichte werden. Doch zunächst ja nur verborgen. Und das kann in mannigfaltigem Sinne geschehen — zum Schirm und Schutz, wenn Gefahren drohen, zur Schändung und Strafe, wenn sonst Heil und Segen blühte. Aber Eines steht fest, den *Gürtel verbergen* heisst ihn ablegen, ihn von sich thun und anderen Gewalten überlassen. Hier sind es Felsspalten, die Orte, wohin vor banger Furcht die elend Geschlagenen fliehen, Jes. 2, 19, wo sie Rettung suchen in der höchsten Noth. So werden es denn die Gefahren des gänzlichen inneren Verderbens sein, denen die Bergung dort die dem Herrn verbundene Schaar entziehen wollte, wann die Noth im Aeussern sie zur Stätte ihrer Flucht hinausgedrängt. Von da gewinnen wir für das בפרת noch mehr als die Nähe des Euphrat, Ez. 10, 15, seine Verderbensmacht selbst dient dem Propheten. 2, 18. 2 Kön. 23, 29.

Vs. 6—7. Des Gürtels Verderben. Tage vergehen, *viele, bange, schwere Tage* (מקץ ימים רבים), welche die Qual der Verwerfung durch ihre anhaltende Dauer steigern — die langen siebenzig Jahre, deren Ende der Engel Jehovah's Sakh. 1, 12 so sehnlich erfleht. Dann soll der Prophet den Gürtel von dort wiederholen, wohin ihn zu bergen der Herr geboten. Alles keine Willkür, alles feste Gottesordnung. Er geht und gräbt. חפר, da es sich um Felsspalten handelt, nicht das an das Licht Schaffen von Vergrabenem, sondern das Durchbrechen und Oeffnen der Kluft, die das Geräth verschlungen hat. Wieder eine Mühe zugleich neben dem göttlichen Thun. Was lässt er sich's kosten, die Seinen sich zu gewinnen! Und da holt er nun von dem Orte her, wohin er ihn geborgen, den Gürtel. Aber er ist verdorben, ganz

aufgelöst und zunichte geworden, *ita, ut nulli usui aptum esset* (Hieronymus).. לא יצלח an sich wäre Bezeichnung seines innern Missgeschicks, das kein Gedeihen mehr möglich macht. Das hinzugefügte לכל giebt die Tendenz nach Aussen, zu irgend welchem Zweck nicht mehr zu nutzen. Einst hat der Gesetzgeber es verkündet Lev. 26, 14ff., dass die gottlosen Knechte des Herrn umkommen sollen unter den Heiden, und ihrer Feinde Land sie fressen, verschmachten dort in ihrer Missethat, die übrig geblieben von den Gerichten. Das ist hier erfüllt.

Vs. 8—11. Des Herrn deutendes Wort. Das Geschick des Gürtels (ככה אשחית) trifft *die Pracht Judahs* und *die Pracht Jerusalems*, die in גאון und dem Zusatz הרב das sündige Element der welthohen, irdisch herrlichen Macht enthält. Demnach ist diese stolze Pracht der Gürtel des Bildes, *die Herrlichkeit*, die Israel so hoch erhoben über die Geschlechter der Erde, ihm den Sieg gegeben über die Nationen (יהודה), in ihm die Friedensstätte gegründet (ירושלם) für die Ewigkeit. Es ist kein Fallen aus dem Bilde, wenn Vs. 10 das Volk selbst dem Gürtel gleichgestellt ist. Denn gerade dadurch wird die Weise jener Herrlichkeit (גאון) uns dargelegt. Das Volk ist voll Bosheit (הרע), und Keiner unter ihnen (die Emphase des pluralen הַמֵּאֲנִים, von מֵאֵן vgl. חָרֵשׁ gebildet, Ewald, Lehrb. S. 759), der Gehorsam den Worten leisten will, die des Herrn Willen ihnen kund gemacht. Was sie wollen, sind des eigenen bösen Herzens finstere Gelüste, die starren Gedanken harter, ungebrochener Leidenschaft (שררות לבם wie 3, 17). Durch וילכו erscheint dann der Götzendienst als habituelle Folge dieser eigenen Verderbtheit, und die drei Prädicate von demselben, den Götzen nachgehen, weil so süsser Lockung sie voll (וילכו אחריהם), ihnen dienen (לעבדם), während doch nur Einer Israels Herr, der, in dem seines Lebens Quelle strömt, sie anbeten (השתחוה), so dass sie für allen Segens eigentlichen Ursprung genommen werden, steigern die Verwerflichkeit, indem sie die ganze Skala verderblichen Götzenwahnes in sich fassen. Dadurch ist das Volk also dem zu nichts taugenden Gürtel conform gewor-

den, hat sein Schicksal erfahren. Worin die Aehnlichkeit lag (כי), spricht Vs. 11 aus. Der Herr hat sein Volk, und zwar beide Theile desselben gesondert, wie eine gesonderte historische Entwickelung sie durchlaufen haben, sich verbunden, damit sie ihm das theure Erbe herrlicher Erwählung durch ihr Leben darstellten. So dauerhaft und so eng hat er sie umschlossen Ps. 109, 19, dass sie als sein Eigenthum seinen Namen (1 Kor. 6, 17) verherrlichten und priesen Ps. 148, 14, indem er sie selbst herrlich machte, Deut. 26, 19; wie an den Mann der Gürtel sich schmiegt, so fest wird das Volk von den Armen seiner Liebe gehalten, und hängt klettengleich an ihm, wie das Weib am Mann, der Mann am Weibe, Gen. 3, 16. Und nun ist's am Orte, dass wir noch bemerken, wie die Lenden (מתנים) als Sitz der Zeugungskraft dem hebräischen Alterthum die Quellen der Geschlechtsabstammung, der Gürtel, der sie umschliesst, also das Geschlecht heiligend im Herrn. So ist heiliger Saame Israels Geschlecht gewesen, weil Jehovah's Geist ihn gezeuget. Aber indem sie seinen Geboten nicht gehorchten, haben ihren Ruhm sie verloren und als verdorben sich erwiesen vor ihm. Das Band der himmlischen Zeugung des Gotteslebens haben sie zerrissen, Ps. 2, 3. Es ist aus mit ihnen.

2. Die Weinkrüge.

Vs. 12—14.

Der Prophet lässt die Deutung des Bildes nach seiner Höhe und Tiefe unausgeführt. Indem er ein anderes hinzufügt, biegt er den begonnenen Gedanken um. Denn jenes erste Bild hatte eigentlich ja von dem am Euphrat verborgenen Geschlecht gesagt, dass dessen Macht ihm das Verderben gebe. Freilich Israel hat sie gesucht 2, 18, und so ist ihm geworden, wonach es gierte. Aber dem Volke sollte dieser Ausgang selbst als Strafe für die gegenwärtigen Verschuldungen gezeigt werden, und das ist der Grund, weshalb ein neues ganz verschieden geartetes hinzukommt.

Vs. 12. Wir nehmen den es einführenden Gottesbefehl als Vordersatz, dessen weitere Folge dann angefügt wird. Jehovah hat gesprochen, soll er zu den zu Richtenden sagen: Jeder Krug

wird mit Wein gefüllt. Aber wie trivial! Wir wundern uns kaum, dass die Leute ihm entgegnen, dass sie das längst gewusst (הידוע לא נדע), und ihm wie mit sonderlichem Pathos die trivialen Worte nachsprechen. Indess wir werden Kap. 18—19 eine sehr scharfe Betonung des Bildlichen im Kruge finden, die auch hier wie Vs. 14 räth, נבל als irdenes Gefäss (1 Sam. 25, 18. Jes. 30, 14. Klgl. 4, 2) im Auge zu behalten. Demnach wird proverbieller Sinn festzuhalten stehen. Der Krug ist dazu da, mit Wein gefüllt zu werden, er hat keinen andern Zweck und dient nur dazu. Freilich, das wissen sie, doch dass dies Füllen noch sonderliche Bedeutung für sie haben könne, das wissen sie nicht.

Vs. 13—14. Dadurch erhalten wir nun den Hebel zum Verständniss der Erklärung. Der Prophet soll auf die Worte hin sagen, dass Jehovah alle lebensmächtige Gewalt über das Gottesvolk mit taumelnder Trunkenheit fülle. Der Wein, der sie trunken macht, ist der Zorn Gottes Jes. 51, 17, er's, von dem sie taumeln Jes. 28, 7 — Gefässe des Zornes Röm. 9, 22. שכרון meint die schwerste Gewalt, welche widerstandslos und schwindelnd Israel hinreisst, die trostlose Unsicherheit, die nirgends Halt und Hülfe findet in sich selbst Jes. 19, 14. Ez. 23, 33. Ps. 60, 5. Die Gerichte machen sie bis an den Rand voll dieses quälend schäumenden Geistes, sie zu verderben Jes. 29, 9. Und zwar wird die Allgemeinheit derselben gezeichnet dadurch, dass zuerst die Bewohner des Landes, die berufen waren, seine Güter im seligen Genusse zu ergreifen, dann die Könige genannt, die den Davidischen Thron inne halten 22, 4, und darum seiner Verheissungen Segen und Genuss (2 Sam. 7, 12 ff. 23, 1—7) den folgenden Geschlechtern zu überantworten berufen waren. Jeder Herrscher auf Davids Thron 1 Kön. 1, 48 trägt in seiner Krone das Geheimniss der Ewigkeit als Juwel für Israels Vollendung. Die Priester weiter und Propheten erscheinen als Vermittler des Gotteslebens in Israel überhaupt, wie 6, 13, und der Zusatz „alle Bewohner von Jerusalem" führt endlich in die Lebenstiefe dieser Berufung, die Friedensgründung suchen sie über die Erde hin. Sie Alle trifft die Qual des finstern

Taumelgeistes, in dem nachtendes Wehe sie verzehrt. Seine Erscheinung in der Aussenwelt malt Vs. 14. Der Herr hat sie aus einander gesprengt und dadurch gegen einander geschlagen. Das Wort נפץ ist dem Bild der Krüge entnommen, die eben durch Zusammenschlagen brechen 48, 12. Ps. 2, 9, und bedarf keiner Herleitung von نفض[1], das heftige Niederwerfen zu gewinnen, zumal da dies mit איש אל אחיו וגו׳ nicht harmonirt. Das Grausige liegt in dem Doppelten, Einer wird dem Andern zum Anstoss und Fall, und Väter und Kinder fallen zugleich, also das ganze Geschlecht vertilgt. Kann Das der Gott der Gnade und des Erbarmens, der geduldig und von grosser Güte, und so, dass der ihn Feiernde sich gar nicht erschöpfen kann in Häufung der es sagenden Prädicate (לא אחמול das nicht Schonen, ולא אחוס die gänzliche Rücksichtslosigkeit, ולא ארחם ohne alles Mitgefühl), so setzt Das voraus, wie alle Mahnungen zur Busse von den Elenden mit Füssen getreten 7, 3—7, und dadurch jedem Hauch mitleidiger Liebe der Zugang verschlossen. Der Herr hasst die Seinen, 12, 8. Und das zeigt er in dem Verderben, von dem er nicht ablassen will (מהשחיתם), es nicht daran geben, weil es seines Zornes Gluten allein zu stillen vermag.

Nun aber fragt sich, wie denn die beiden Bilder vom Gürtel und den Krügen nach ihrer inneren Währung zu einander sich verhalten. Das erste, denken wir, zeichnet Israels Geschick in weiten Zügen, seine Erwählung zuerst, zu hangen an dem Gott seiner Liebe, aber dann seine Verbannung auch aus dieser Nähe des Herrn in das finstere Verderbensland, wo es sich ganz auflösen soll. Das andere fügt hinzu, dass das Volk als Ganzes wie ein Krug erscheine, gefüllt bis an den Rand von dem berauschenden Gifte göttlichen Zornmuthes, und wiederum auch jedes einzelne seiner Glieder also. Wie der Wein brauset und schäumt, gährend im Innern und berauschend, so tobt die Verderbensmacht in des Volksgeistes Tiefe selbst und reisst Alles mit sich in's Verderben fort.

---

[1] Schultens, Orig Hebr. I c. 3 S. 42.

3. Die Wahl.

Vs. 15—17.

Trotz der apodiktischen Form der Gottesrede, die keinen Zweifel lässt, dass das Wehe einbricht, ist doch auch diese Verkündung noch ein Ruf an Israel, sich zu demüthigen, ehe das Unglück kommt (Jak. 4, 7). Noch soll das Volk wählen und — sich züchtigen lassen 6, 8.

Vs. 15. Gerade durch das אל תגבהו wird der Trotz (Jak. 1, 21) niedergehalten, der in dem Bewusstsein der Herrlichkeit seiner Berufung Israel so nahe gelegt war Vs. 9. 17. Wie auf den Tempel und seine herrlichen Hallen 7, 4 sie trotzten, so mag der Volksbestand selbst auch in den letzten Zeiten noch den Zugang zu der Weisheit des Herrn ihnen verschlossen haben. Aber sie sollen alles Irdische dahinten lassen. Denn — Jehovah hat geredet (דבר mit der Emphase des unverbrüchlichen Wortes, welches gebietend eintritt). Das כי wie Jes. 1, 2 Grund des ehrfurchtsvollen Schweigens, des Aufhorchens und Aufmerkens ohne irdische Zerstreuung.

Vs. 16—17. Noch ist es Zeit, noch schlagen die Flammen seiner Gerichte nicht lodernd auf zum Himmel. Sie mögen dem, der aller ihrer Gottesschauer Quell in seinem Wesen (יהוה אלהיכם) trägt, die ihm zustehende Glorie nicht entziehen — ihm den lichten Glanz seiner Hoheit und Ehre geben (Deut. 32, 3. Jo. 2, 2. Jes. 59, 9), indem sie durch Gehorsam die Allmacht seines Gesetzes anerkennen und preisen Jos. 7, 19, und durch Umkehr von ihren Freveln die Götzen von sich thun, denen sie erlegen, 5, 30. Ein Doppeltes zeichnet das einbrechende Gericht. Sie sollen hören, bevor der Herr es *finster* macht (יחשך), also alles Licht des Lebens Ps. 36, 10, alles Heil ihnen nimmt, und die Leuchte seiner Gnade erlöschen lässt über ihnen, so dass sie im Finstern wandeln 2, 6. Und davon Folge dann, *bevor sie sich stossen mit ihren Füssen an der Dämmerung Bergen.* Die Dämmerung נשף ist Product des Finstermachens von Seiten des Herrn, wie Jes. (5, 11.) 21, 4. 59, 10, das bange Schwanken zwischen Licht und Finsterniss, dem die ὄρη σκοτεινά der LXX die Spitze abbrachen. Diese Zwitternacht hat Berge,

sie erzeugt sie, wirft dem Wanderer sie in den Weg, die Hindernisse, welche vgl. Sakh. 4, 7 Anstoss bieten und den Weg aufhalten, als der gottgegebenen Nacht Spenden. Es ist das Gegensatz zu 31, 7. Sind sie nun trunken zumal, so kennen wir die finsteren Gebilde ihrer gottumnachteten Phantasie. Sie gaukelt und schaukelt sie, da gehen sie unsicher und ungewiss ihres Lebens Bahnen, bis sie anstossend zerschellen. Wenn נִגַּף sonst das Schlagen mit Elend Ex. 7, 25. 27, selbst mit dem Tod Ps. 89, 24, so verstehen wir das Herbe, indem die Todesnacht den Weg des Wandernden verschlingt. So giebt die bildliche Rede sich selbst als klar durchsichtig in ihrem Verlauf. Doch als blosses Bild behielten wir ein unerklärt gezwungenes Etwas in den Worten. Jarchi bemerkt הרי חשך בלכתם בגולה, und dachte damit an Chaldäa unter dem Bild des Berges Jes. 13, 2, die *nebulosi Mediae montes* bei Grotius. Dass dies rein willkürlich, erkennt man am besten daraus, dass einerseits Manche Kimchi lieber folgten, der auf Aegypten als das Hülfe Bietende schaut, dessen schluchtenvolle Felsen, denen sich anvertrauend man den Tod finde, andererseits Schleusner die Berge ganz auflöste in bildliche Beschreibung der Wolkennacht, die bergegleich sich aufthürmt. Man muss weiter sehen, die Berge als Gegensatz der Ebene, wie Jes. 40, 3 ff. so nachhaltig ihre Macht gebrochen, und zwar die von nachtenden Geistern seinen Pfaden vorgelegten Berge sind Abbilder der im Hintergrund dem Volksleben in Wahrheit drohenden Berge, die, Nacht und Berg zugleich, sein Verderben tragen. Darum urgirt die Stimme des Herrn diese Nacht. Sie weckt so lebendig die Sehnsucht nach dem Licht aus Gott und seinem Leben, Ps. 23, 4, aber dieses Licht selbst hat Gott in Todesschatten verwandelt, und legt es fort und fort in Wolkendunkel. יָשִׁית ist wegen des Redenachdrucks ungleich markiger als das וְשִׁית des Keri, indem er zu Dunkel macht. Der finstere Weg ist malerisch in einer der wenigen nicht wüstendürren Stellen des Korân Sur. II, 25 beschrieben, die Nacht, deren bange Qual, aber auch ihr Heil Jes. 8, 22—9, 2 schildert. Droht Das, welche Mahnung, ihm zuvorzukommen! Aber — ob Israel ihr

folgen will? O möchte es! Doch — wenn es nicht will, nicht hört auf die vom Herrn gebotene Rede (das feminine Suffix in תשמעוה sieht auf den Inhalt des כי ה' דבר Vs. 13), dann hat er nichts als seiner Augen rinnende Thränenströme. 9, 1. 14, 17. Klgl. 1, 16. Im Verborgenen (במסתרים), wo kein Menschenauge sie sieht und schätzt und straft, wo sie also am reichlichsten, am rücksichtslosesten, am wehevollsten sich ergiesst, da weint — nicht nur das Auge, da weint die Seele, das Innerste also aufgelöst in Thränen. Und warum? Vor der Gewalt, die als Verderben gegen sie andringt, des Hochmuthes (מפני גוה), der Vs. 15 der Herrlichkeit Ausgeburt Vs. 9, das hoch sich Halten, das des Aufschwellens Folge, גאה Hi. 22, 29. Und wie fliessen diese Thränen mit so stürmischer Gewalt! Das Unaufhörliche (ודמע תדמע), das ganz darin Zerfliessende (תרד עיני wie 9, 17), so dass kein Halt mehr in der Seele selbst. Wenn Zinzendorf auf jenes Lied hier hinweist, da man singe: „Wenn Zeugen Gottes Wort gesät, begiessen sie es mit Gebet und vielen tausend, tausend Thränen," und dann sagt: „Es ist in einer Stunde mehr Gnade herausgeweint von dem Liebhaber des Lebens, von dem Gott, der sich erbitten lässt, der seiner Knechte Stimme gehorcht, und die Herzen, die die Thränen ihres Liebhabers fühlen, sind in einer Viertelstunde näher zum Zweck gebracht, als man mit drei Predigten schaffen kann. Denn gewiss, Liebesangst ist eine mächtige, gesegnete, und hinreissende Sache, ein Trieb, eine Mühe, eine Arbeit, die nie umsonst ist" — so würdigte er die bittern Thränen, und wir wissen aus dem geschichtlichen Berichte, wie Jeremias diese seine Thränen als letztes Opfer der Versöhnung ergossen über die Trümmer von Jerusalem. Dafür könnte das עדר ה' am Schluss überdies noch sprechen, dass eben die Hirtenstimme hier klagt. Aber doch ist ihr Gehalt noch tiefer schmerzlich, weil in ihr Gottes Klage selbst aufwogt. Israel ist auch jetzt noch das vom Herrn geliebte und mit seinen Gütern reich gesättigte Volk Ps. 80, 2. 23, 1 ff. 77, 11., es ist Gottes Eigenthum, sollte das Herz ihm nicht brechen über seines Herzens Kind? 31, 15—20. Und das ist — gefangen geführt. Die LXX

erklärten Das treffend durch συνετρίβη, es ist die gänzliche, letzte Zerschmetterung, wie das Eingangsbild von dem Verderben am Euphrat sonnenklar darlegt. Dahin hat die Wahl Israel geführt, das ist sein Ende.

4. Das Verderben.

Vs. 18—27.

Das bisher mehr in idealer Haltung Gesprochene wendet die Gottesstimme auf die concrete Lage der Gegenwart des Sprechenden an. Zunächst redet der Prophet zu dem Könige Jekhonjah und der Königin Wittwe und Mutter, die den Titel גבירה auch 29, 2 (vgl. 1 Kön. 15, 13) führt, und nach der Deutung des καὶ τοῖς δυναστεύουσι der LXX können wir annehmen, dass sie wohl die Zügel der Regierung für ihren achtzehnjährigen Sohn in Händen hatte. Dann wendet das Wort sich zu Israel als keinem Andern und Fremden, sondern, was dem Könige gilt, ist das Geschick des Gottesvolks überhaupt, beider Loos — *ein* Untergang.

Vs. 18—19. Denen, in welchen Judahs Pracht Vs. 9 zur herrlichsten Erscheinung kam, weil sie Judahs Krone trugen, gebietet der Herr zu befehlen, dass sie sich erniedrigen bei ihrem Sitze, wie Trauernde Hi, 2, 13. Jes. 47, 1, tief niedrig sich setzen und durch diese Niedrigkeit ihre gebrochene Hoheit bekennen. Denn (כי) sie haben Grund zu solcher Erniedrigung, was ihnen Hauptsache, ihr Hauptschmuck (מַרְאֲשׁוֹת sind die dem Haupt zugehörigen, das Haupt bildenden Dinge, was auch die LXX mit ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν ausdrücken, ohne dass wir מֵרָאשֵׁיכֶם voraussetzen können) ist herabgefallen, ירד aus der Höhe in die Tiefe, wie das weinende Auge Vs. 17 niederfiel. Die appositionell beigefügten Worte עטרת תפארתכם heben die bedeutenden Momente in der Erscheinung heraus, die Krone in den Staub getreten Ps. 89, 40, die Krone, in der ihre Zierde, ihr — einziger Reichthum bestand. Die dadurch gebotene Schmach haftet nicht an den Personen, sie gilt dem ganzen Volk. Die Städte des Südens sind fest und sicher verschlossen (סֻגְּרוּ), so dass Niemand sie zu öffnen im Stande ist, also die sie belagernden Schaaren

davon zurückzutreiben und den Zugang und Ausgang wieder zu ermöglichen. Doch die Städte des Südens (ערי הנגב)? Weil Dan. 11, 5. 9 der König von Aegypten מלך הנגב heisst, so redete man sich ein, auch hier sei durch den Verschluss Aegyptens Hinderung gezeichnet, Israel die ersehnte Hülfe zu bringen. 2 Kön. 24, 7. Allein, wenn bei den prophetischen Visionen die grossartigen Züge der Weltgliederung mit Himmelsgegenden operiren, so giebt Das kein Recht, da gewählte Namen als terminologische anzusehen, und wir wissen, dass הנגב sonst der südliche Theil Palästina's ist, Gen. 13, 1—3. Num. 13, 17. Jos. 10, 40. Warum nun gerade dieser, wird keine geographische Beobachtung, wie die des Hieronymus, dass Judah und Jerusalem südlich liegen, oder von Jarchi, dass den von Norden einbrechenden Chaldäern gegenüber auch die südlichen Städte schon gefallen, also das ganze Land in ihrer Gewalt, Licht geben, und die Vermuthung (Schmieder), dass Nebukadnezar, um gegen Aegypten sicher zu sein, den Süden besetzt habe, ist freilich eine geschichtliche Deutung, doch bietet sie Aufschluss nicht mehr, als Zwingli's vielleicht treffenderes: *quia urbes ad Meridiem essent munitiores, idcirco pro universis urbibus ponuntur.* Indess liegt darin ein Hinweis auf das Rechte, der Grund des Namens ist die sonnenhelle Herrlichkeit des Südens. So ist Jerusalem, die strahlend lichte, Ez. 21, 2—4 ein Blachfeld gegen Süden, vom Süden deckt des Herrn Pracht die Himmel, und seiner Glorie wird voll die Erde Hab. 3, 3, nach Süden geht Sakh. 14, 10 die gesegnete Ebene des Heils. Wann die Säule des Greises wie vorhin strahlen wird, dann wird der Mittag (תימן) königliche Herrlichkeit und Ehre empfangen, heisst es Sohar II fol. 77. Als Gegensatz muss hier uns die Noth des Verschlusses erscheinen, und ist der Gegensatz ebenso ironisch gewählt, wie der in שלומים zum Schluss, das an so hohes Heil des Friedens anlautend (שלום) doch das tiefste Elend will, in dem Alle, Alle in die Gefangenschaft geführt. Die Gewissheit der Zukunft hat die Rede perfectisch gemacht, Beides in- und mit einander, im Innern Alles in Feindesgewalt, und Judahs Gesammtheit — gefangen geführt. Es wurde unter Jekhonjah

wirklich schon der edelste Theil des Volkes abgeführt 2 Kön. 24, 14—16. Esth. 2, 6. Die Form הָגְלָת, eine rein hebräische Bildung (vgl. Ewald, Lehrb. §. 194, a), ist für das Idiom des Jeremias zugleich mit dem Rhythmus des ganzen feierlichen Spruchs beachtenswerth. Der Zusatz כלה zu יהודה lässt dieses als weiblich, als die vom König beherrschte Volksgemeinde erscheinen, weshalb sogleich in שלומים sie sich auflöst. Dies ist freilich eine seltsame Wendung des Plural, der das Subject in dessen Wiederkehr dem Verbum als seinen Begriff nüancirend unterordnet Ps. 87, 3. 58, 2, so dass der Sinn der von גלות שלמה Am. 1, 6. 9, und Hieronymus nicht mit Unrecht *transmigratione perfecta* umschreibt. Ja — Friede sollte ihnen werden, Frieden suchten sie, aber wo ist Friede in der bewegten Welt dieses Elends? Sie ertragen (חשלימת עובדיהון nach dem Targum) die Vergeltung ihres Thuns, in vollster Fülle werden sie abgeführt. Und endlich mit Friedensbezeigung auch, wie thatsächlich Jekhonjah an Babel sich ergab 2 Kön. 24, 12 (Jarchi), so dass das zunächst auffallende Wort viel bedeutsam wird, und uns berechtigt, weit damit über das vorangegangene כלה hinauszugehen.

Vs. 20—23. Die Verbildlichung Judahs als Einheit in Vs. 19 wirkt nach, wo der Prophet dasselbe femininisch anredet שְׂאִי, רְאִי, לָךְ, תִּפְאַרְתֵּךְ, und doch עיניכם mitten unter diesen Anreden steht, und wir entbehren gern der Randlesarten ראו, שאו, welche uns die prophetische Färbung in dem einheitlichen Lichte der ganzen zu richtenden Gemeinde stören. Sie sind im Rausche Alle Vs. 13 und sollen sich ermuntern, wie wenn aus dem Schlafe sie erwachten Sakh. 4, 1, und das Verderben sehen. Die überwältigenden Schaaren der Verderber kommen vom Norden mit ihrer Todesgewalt. Ist das die eine Seite, wohin der Blick gewandt wird, so ist die verlorene Heerde die andere. Wird Judah die Heerde des Volkes Israel, welche Vs. 17 Jehovah's Heerde heisst, zugeeignet, so ist es der Königsstamm, Davids Vs. 13 Geschlecht, als Vertreter der Gottesberufung überhaupt. Wie die Krone Vs. 18, so heisst die Heerde hier ihm Schmuck, תפארת. Denn in des Volkes Heil läge die Erfüllung seines beseligenden

Berufs. Dann wird die Zeit der freiwilligen Umwendung zum Gehorsam Vs. 15 ff. vorüber sein. Kein Widerspruch, kein Wort der Vertheidigung wird sich finden bei dem andringenden Geschick des Herrn (יפקד stellt den Urheber in den Hintergrund, damit das Gericht der Heimsuchung als Solches wirke, indem es das ungebrochene Herz brechen soll). Da ist kein ausweichendes Wort. Der Herr bedient sich derer zu Schergen der Gerichte, um deren Gunst Israel gebuhlt 2 Kön. 16, 7—8. Ez. 23, 10 f., wie dies schon Jes. 39, 1 ff. dem Hiskias kund gemacht, und wie jetzt auch Jekhonjah durch nutzlose Demüthigung vor Babel erfahren muss. Israel selbst hat seine Widersacher gewöhnt zum beeinträchtigenden Angriff. Diesen meint אלפים לראש, seien es Leiter, Anführer (Sakh. 12, 5 f.) gegen das Haupt, oder Freunde und damit Herrn des Höchsten, des Sitzes der eigentlichen Lebensmacht Gen. 3, 15. Sollen da nicht die Wehen voll schwerer Angst sie ergreifen? 4, 31. 22, 23. 2 Kön. 19, 3. Ps. 48, 7. Jes. 13, 8. Auch hier wohl der Geburtsschmerz der neuen, besseren Geschlechter. Die Götzenlust erzeugte Menschenknechtschaft auch gegen heidnische Fürsten, und diese brachte das endliche Verderben 2 Kön. 16, 7. 20, 13, wie schon dem Achas Jesajah 7, 17 ankündigt. So liegt kein zu Verwunderndes vor. Fragt das geschlagene Geschlecht nach dem Grunde so herber Gottesrache (5, 19. 16, 10), so muss die Menge seiner Verschuldungen es als das ansehen, was ihm die höchste Beschämung und den Spott bei allen Völkern verursacht hat Vs. 26. Ez. 16, 37. Die aufgedeckten Säume des Kleides stellen sie als Hure dar, die mit entblössten Schenkeln ihre schandbaren Künste treibt, vgl. Jes. 47, 2. Ez. 23, 29—30. Darauf wird auch נחמסו עקביך gehen, sie haben Gewalt gelitten an ihren Fersen, sei es, dass äussere Gewaltthätigkeit die Schändung erhöht, oder dass die daran gelegten Fesseln die Macht des Unheils sind. Uebrigens sei nur darauf hingedeutet, dass das Wort mahnt an den Fersenstich, mit dem die Schlange sich windet gegen die Zertretung ihres Kopfes durch des Menschen Sohn. Und wie gewiss ist Judah dieses Loos! So gewiss ein Mohr (כושי hier absichtlich die schwarze Hautfarbe der südlichen Völker als

Natur ausprägend) die finstere Färbung nicht ablegen kann, und ein Parder seine bunten Flecken (חברברות nach حبر die שלטי רקמתיה des Targum) behalten muss als mit seiner Natur verflochten, sie auszeichnend und selbst constituirend, so kann auch Israel *nicht* Gutes thun, weil es sich gewöhnt hat, seine Natur böse zu machen (הָרֵעַ). Die Verbindung des גם וגו' mit der negirenden Frage היהפך וגו' hebt die Unmöglichkeit der Umwendung zum Guten bei böse gewordenem Sinne. Es ist also die Macht des Bösen, die zur andern Natur geworden. Die entartete Natur kann nicht mehr Gutes thun. Und kann sie das nicht, so muss Verderben sie richten.

Vs. 24—27. Und darum bleibt kein Ausweg, als dass die Unverbesserlichen aus ihrem Lande getrieben werden. Dem Sturme in der Wüste mit seiner unsäglichen Gewalt (4, 11. Hi. 1, 19) überlässt er die, deren Loos sein soll, wie das der Stoppel, die der Wind verweht, Ps. 1, 4. So gehen sie hin (עבר auch mit dem Blick auf den gänzlichen Untergang). Das Loos, wie Hi. 21, 18. Der Herr spricht ihm das förmlich zu als seinen Rath (מאתי), sein wohl erwogenes Urtheil. So soll sein Leben verlaufen (גורל), das der Theil, den der Herr ihm zumisst als sein (מנת מדיך), als Ertrag seiner Mühe, als Lohn seiner Arbeit, מדה כנגד מדה, sagt Jarchi. Gott vergassen sie und vertrauten so auf Lüge, als ob der Vergessene eben nicht doch Gott bliebe, und die falschen Götter nicht falsches Glück bieten müssten, das der Wind verweht! Haben auf Wahn sie ihr Vertrauen gesetzt, so sind sie aus Moses Führung Ex. 14, 31 gewichen, und haben aufgehört, Gottes Volk zu sein. Und weil es schandbare Unnatur gegen Gott, wie sie gebuhlt mit den Götzen 2, 24 f. 4, 30 f., so wird auch er (גם zu dem Thun Israels hinzu das Gottesthun) zur Unnatur fortgehen, wird die Schleppen über das Gesicht ziehen (חשף entblössen 49, 10. Jes. 52, 10), die Kleider also hoch aufheben zur Schande Jes. 47, 3. Ez. 16, 37., und zugleich doch das Angesicht voll Scham verbergend hinter denselben, damit die gottwidrige Gestalt ihr Gericht trage in sich selbst, vgl. Vs. 22. Hos. 2, 10. Sie steht da, nackt und doch verhüllt in ihre Schmach, so dass die Schande vor Aller Augen liegt. Die

Gräuel, die er so züchtigen muss, stellt des Herrn Stimme voran, und zu allererst das נאפיך, die schändliche Untreue gegen den Herrn mit den Abgöttern (19, 4. 5, 8. 4, 1. Jes. 57, 5). Dann מצהלותיך, das Wiehern, mit dem wie die geilen Hengste 5, 8 nach der Begattung sie stöhnen. Weiter זמת זנותך, die schändlichen Verbrechen deiner Hurerei, sofern die bösen Gedanken daran arbeiten, sie zu vollziehen, und darum sich beschäftigen. Der Zusatz על גבעות בשדה unterscheidet sich von der sonstigen Bezeichnung der Götzenstätten durch das בשדה. Warum das? Das Feld steht wohl dem Tempel gegenüber, und da es sich um Gefangenschaft handelt, so ist der Verlust desselben sogleich Anlass, den Gegensatz zu heben. Und nun fasst das Alles das Wort zusammen ראיתי שקוציך, Alles, was so schandbar wehevoll, das hat das Auge Gottes gesehen und — muss es rächen. Wehe also Jerusalem, dem zu strafenden, es wird nicht rein werden nach wie langer Zeit noch! Das Weilen im Exil ist die lange Zeit des Verderbens nach Vs. 1—11. Israel bessert sich nicht mehr Vs. 15 ff., es wird nicht mehr rein, das Elend abzuwenden, aber auch, wann es eingebrochen, nicht mehr rein durch seine Gewalt, und die Disharmonie des Wortausdrucks in der schliessenden Frage אחרי מתי עד malt die Disharmonie der Gedanken, der kein Wehe Heilung mehr und Hülfe bringt, das lange, schwere, bittere Wehe, das kein Ende nehmen will. So fühlt schon die Seele der Weissagung jetzt das Endlose des exilischen Elends, das auch Sakh. 1, 8 ff. so schmerzlich uns entgegen tritt, und das macht die Seher heimisch in dem finsteren Gedanken ihrer Noth.

Die Weissagung ruht auf einer unerschütterlichen Gewissheit von der babylonischen Gefangenschaft, die seit Jesajah's Tagen jedem Theokraten feststehen musste. Aber doch, trotz der klarsten Berücksichtigung der Zeit, da sie gesprochen, ist diese so weitausgreifend behandelt, dass wir überall nur auf prophetischem Boden uns bewegen. So dient gerade dies Stück recht deutlich dazu, uns zu zeigen, was die prophetischen Reden überhaupt wollen mit ihren Drohungen und Verheissungen. Doch sie ist nur ein Strahl aus dem

finsteren Gefunkel der flammenglühenden Gottesrache. Israel soll noch weiter geschlagen werden.

Drittes Stück.

DUERRE UND HUNGERSNOTH.

14, 1—15, 21.

Hätten wir noch Zweifel daran haben können, dass die hier gebotenen Weissagungen summarische Conception des von dem Propheten entweder auf Anlass bestimmter historischer Erscheinungen hin, oder nach einer Ueberschau des ganzen Volkslebens in Israel oft und wiederholt Verkündeten, so wäre die relativische Einführung, אשר היה וגו׳, hier ein sicherer Hinweis auf diese Art. Immer inniger schmiegt sich die Rede den Erweisen des drohenden Gerichts an, greift immer mehr Das heraus, was vor Aller Augen lag, damit gerade daran des Volkes Ahnung sich erheben lerne zu dem Brennpunkt aller dieser verderbenden Strahlen aus der zürnenden Gottesrache.

Dürre und Hungersnoth bieten den Anhalt für das gewaltige Wort, welches auch des in Thränen zerfliessenden Propheten fürbittende Stimme nicht mehr hören mag, sondern Zeugniss des Ekels giebt, den Jehovah's Seele hat an dem verworfenen Geschlecht. Es lautet eben so zermalmend, wie zermalmend das Gericht, das es droht.

Da das Wort Jehovah's geschehen zu Jeremias auf Anlass der bedrängten Zeiten. 14,1

In Trauer ist Judah versunken, und seine Thore verschmachtet und klagend gefallen zur Erde, und Jerusalems Geschrei hoch aufgestiegen. 2 Und die Herrlichen unter ihnen haben geschickt von ihren Geringen nach Wasser, sind zu den Brunnen gekommen, haben Wasser nicht gefunden, sind umgekehrt, ihre Gefässe leer, sind zu Schanden geworden und beschämt und haben verhüllt ihr Haupt. 3 Um des Bodens willen, der gebrochen, weil kein Regen auf die Erde fiel, sind zu Schanden Ackerleute geworden, haben verhüllt ihr Haupt. 4 Denn selbst die Hindin auf dem Felde hat geboren und konnte verlassen, weil kein Grünes da war, und Wildesel haben sich aufgestellt auf Höhen, nach Luft geschnauft wie die Schakale, verschmachtet sind ihre Augen, weil kein Kraut mehr übrig! 5 6

Wenn unsere Verschuldungen gegen uns sprechen, Jehovah, thue 7

du's um deines Namens willen. Denn viel sind unseres Abfalls Zeichen,
8 an dir haben wir gesündigt! Hoffnung Israels, sein Retter in der Zeit der Noth, warum willst du wie ein Fremdling dich stellen auf
9 Erden und wie ein Wanderer, der aufgeschlagen zur Rast? Warum willst du dich stellen wie ein Mann, der verzagt, wie ein Held, der nicht zu retten vermag? Und — du bist doch in unserm Herzen, Jehovah, und dein Name ward über uns gerufen. Verlass uns nicht! —
10 Also hat gesprochen Jehovah zu diesem Volke: So lieben sie's zu schwanken, ihre Füsse haben sie nicht zurückgehalten. Aber Jehovah hat kein Wohlgefallen an ihnen. Jetzt gedenkt er ihrer Verschul-
11 dungen und sucht heim ihre Sünden. Und so sprach denn Jehovah
12 zu mir: Bete nicht um dieses Volk zum Guten! Wenn sie fasten, ich höre nicht auf ihr Flehen, und wenn sie aufsteigen lassen Brand- und Speisopfer, ich habe kein Wohlgefallen an ihnen, sondern mit dem
13 Schwerdt und mit Hunger und mit Seuche tilge ich sie aus. Da sprach ich: Ach Herr Jehovah, siehe, die Weissager sprechen zu ihnen: Ihr werdet kein Schwerdt sehen, und Hunger wird euch nicht ankommen,
14 sondern Frieden der Wahrheit geb' ich euch an diesem Orte. Aber Jehovah sprach zu mir: Lüge weissagen die Weissager in meinem Namen, ich habe sie nicht gesandt und sie nicht entboten und zu ihnen nicht geredet — Gesichte voll Lug und Wahrsagen und Nichtigkeit und
15 Trug ihres eigenen Herzens, das tragen weissagend sie euch vor. Darum hat also gesprochen Jehovah wider die Weissager, die weissagen in meinem Namen, und ich habe sie nicht gesandt, und sie sprechen dennoch: Schwerdt und Hunger wird nicht treffen dieses Land, durch Schwerdt
16 und Hunger sollen diese Weissager zu ihrem Ziele kommen. Und das Volk, denen *sie* weissagen, die sollen hingestreckt liegen auf den Gassen von Jerusalem vor der Gewalt des Hungers und des Schwerdtes, und bleibt kein Todtengräber für sie, sie, ihre Weiber und ihre Söhne und ihre Töchter, und ich habe ihre Bosheit über sie ausgegos-
17 sen. Und du sprichst zu ihnen dieses Wort: Es zerrinnen meine Augen in Thränen, Nacht und Tag, und stillen sich nicht. Denn mit grosser Wunde ist verwundet die Jungfrau der Tochter meines Volks,
18 mit einem Schlage, sehr schmerzvoll. Wenn ich hinausginge auf das Feld, und siehe — vom Schwerdt Erschlagene, und wenn ich in die Stadt käme, und siehe Verschmachten vor Hunger! Denn so Weissager, wie Priester ziehen hinaus in das Land und — wissen nichts.
19 Hast du denn verworfen, ganz verworfen Judah? Oder hat an Zion Ekel deine Seele? Warum hast du uns geschlagen, und keine Heilung bleibt uns mehr, Hoffen auf Frieden, und kein Gutes, und auf Zeit der
20 Heilung, und siehe Schrecken? Wir erkennen, Jehovah, unsern Frevel, unserer Väter Verschuldung. Denn an dir haben wir gesün-
21 digt. Verstosse uns nicht um deines Namens willen, lass keinen Flecken treffen den Thron deiner Glorie. Gedenke, magst nicht dei-

nen Bund brechen mit uns. Hat's denn unter der Völker eitlen Götzen, 22
die Regen spenden, oder geben die Himmel Güsse? Bist nicht du es,
Jehovah, unser Gott? Und wir hofften auf dich. Denn du hast alles
Dies gemacht. Da sprach Jehovah zu mir: Wenngleich Moses sich 15,1
und Samuel mir entgegenstellten, meine Seele neigt zu diesem Volk
sich nicht. Jage sie mir aus den Augen, und sie mögen hinweggehen!
Und geschieht, wenn sie zu dir sprechen: Wohin sollen wir weg- 2
gehen? da sprichst du zu ihnen: Also hat Jehovah gesprochen:
Wer des Todes, zum Tode, und wer des Schwerdtes, zum Schwerdte,
und wer des Hungers, zum Hunger, und wer der Gefangenschaft, in 3
die Gefangenschaft. Und ich habe über sie verordnet vier Geschlech-
ter, Spruch Jehovah's, das Schwerdt zum Würgen, und die Hunde
zum Schleifen, und das Geflügel des Himmels und die Thiere der
Erde zum Fressen und auszurotten. Und habe sie hingegeben zur 4
Misshandlung allen Königreichen der Erde, durch Einfluss Manassehs,
des Sohnes Hiskias, Judahs König, durch das, was er gethan hat
in Jerusalem. Denn wer mag Erbarmen haben mit dir, Jerusalem, 5
und wer dir Trost zusprechen, und wer wird vom Wege gehen, noch
Heil zu verlangen für dich? Du hast mich verstossen, Spruch Jeho- 6
vah's, rückwärts gehest du, und so strecke ich meine Hand aus wider
dich und verderbe dich, ich bin's müde, mich's gereuen zu lassen. So 7
will ich sie denn worfeln mit der Worfschaufel in den Thoren des
Landes, habe kinderlos gemacht, zu Grunde gerichtet mein Volk,
ohne dass von ihren Wegen sie sich gewandt. Zahlreicher wurden 8
mir als der Sand der Meere seine Wittwen, habe ihnen gebracht über
die Mutter einen Jüngling, verwüstend am hellen Mittag, über sie
fallen lassen plötzlich Aufregung und Schrecken. Welk ist geworden, 9
die Sieben gebar, verhaucht ihre Seele, untergegangen ihre Sonne
noch am Tage, zu Schanden geworden und schamroth, und ihren
Rest, dem Schwerdte geb' ich ihn vor dem Andrang ihrer Feinde,
Spruch Jehovah's.

Wehe mir! Meine Mutter, dass du mich geboren, ein Mann des 10
Streits und ein Mann des Haders der ganzen Erde. Nichts hab' ich
geborgt, und nichts hat man mir geborgt — sie Alle fluchen mir!
Gesprochen hat Jehovah: Wenn nicht ich dich löse zum Guten! 11
Wenn nicht ich auf dich eindringen lasse zur Zeit des Unheils und
zur Zeit der Drangsal den Feind! Lässt denn Eisen sich brechen, 12
Eisen von Mitternacht und Erz? Deinen Reichthum und deine Schätze 13
werd' ich zur Beute geben, nicht um einen Kaufpreis, sondern um all'
deiner Sünden und um all' deiner Gränzen willen. Und ich habe deine 14
Feinde darüber kommen lassen in einem Lande, das du nicht kennst.
Denn Feuer lodert in meinem Zorne. Ueber euch ist er entbrannt.
Du weisst es, Jehovah, gedenke mein, und sieh auf mich, und räche 15
mich an denen, die mich verfolgen. Nicht raffe mich hin nach deines

Zornes Langmuth, wisse, dass ich um deinetwillen Schmach trage.
16 Liessen sich finden deine Worte, da würde ich sie verschlingen, und es würden deine Worte mir zur Lust und zur Freude meines Herzens werden. Denn dein Name wurde gerufen über mir, Jehovah, du Gott
17 der Zebaoth. Ich habe nicht gesessen im Kreise Lachender und war da fröhlich, vor deiner Hand Gewalt hab' ich einsam gesessen, denn
18 von Ingrimm hattest du mich voll gemacht. Warum ist mein Schmerz so andauernd rege geworden, und meine Wunden so tödtlich, will sich nicht heilen lassen? Ganz das Wesen hast du mir angenommen wie
19 die Lügenwasser, die kein Zutrauen verdienen! Darum hat also gesprochen Jehovah: Wenn du umkehrst, dann will ich dich umkehren lassen, vor meinen Augen sollst du stehen, und wenn du hervorgehen lässest Werthvolles aus Verworfenem, sollst wie mein Mund du sein. Wenden werden jene sich zu dir, aber du wende dich zu ihnen nicht!
20 Und ich habe dich gemacht diesem Volk zur Mauer von Erz, fest, und sie streiten wider dich, aber übermögen dich nicht. Denn mit dir bin
21 ich, dir zu helfen und dich zu retten, Spruch Jehovah's. Und ich habe dich errettet aus der Hand Boshafter, und dich erlöst aus der Gewaltthätigen Faust.

Ein Dialog, in dem der Prophet auf Anlass der grossen Noth bei der Unfruchtbarkeit mit seinem Gott um die Verschonung seines Volkes ringt und dessen ferneren Bestand beim Drohen der Verderbensgewalten. Welche Liebe für die Seinen athmet hier jedes Wort! Und wenn dann doch kein Gehör mehr bei Gott, wie muss das Volk gesunken sein, von dem er fragen kann, ob denn Ekel des Herrn Seele empfinde an ihm (Vs. 19), weil so jämmerliches Loos es verschlingen dürfe! Weil die Landplage, über der die Weissagung sich erhebt, eine nichts weniger als seltene war, und auch 3, 3. 5, 24. 12, 4. 13 im allgemeineren Lichte göttlicher Strafordnung verwandt wurde, so bietet deren Erwähnung gar keinen historischen Anhaltspunkt für eine Zeitbestimmung. Aber die Sicherheit der Verwerfung, das durchaus rettungslose Wehe, von dem der Herr sein Volk will verschlingen lassen, weist auf Zeiten, die dem Ende nahe standen, in denen die Treulosigkeit sich zweifellos klar dargelegt hatte, und die Wuth der verkommenen Gemüther sich gegen Den erhob, der die Nothwendigkeit des Falles kund that 8, 4 ff. Darnach ergeben sich uns als die Hauptgedanken, um welche die ganze Weissagung sich ordnet, diese drei: 1) Das Land in Dürre und

Unfruchtbarkeit schmachtend 14, 2—6. 2) des Propheten Fürbitte und des Herrn Rückweisung derselben 14, 7—15, 9. 3) Das Verzagen des Sehers im Dienste solcher Verkündung 15, 10—21. So wird die Unvermeidlichkeit des drohenden Gerichts zugleich mit seiner bittersten Tiefe dargelegt, und, wenn irgend wo, so hier der Gegensatz klar und selbstgewiss gezeichnet gegen den blühenden Mandelstab, der Israels Hort und Seligkeit sein sollte.

KAPITEL XIV.

Die ganze Weissagung knüpft durch die Ueberschrift אשר וגו׳ an die Qual und gegenwärtige Noth an, הבצרות. Man würde keine Ahnung von dieser Verknüpfung eigentlichem Momente verrathen, wenn man an eine Umstellung der Worte in ד׳ ה׳ אשר היה וגו׳ denken wollte, vgl. 46, 1. 47, 1. Vielmehr bleibt im Gedanken der ganze Inhalt, und die Notiz: Da des Herrn Wort zu Jeremias gekommen auf Anlass der Dürre, weist darauf, dass er öffentlich *geredet*, die Gemüther zu ergreifen, wohl noch ganz Anderes, und dass hier nur dessen Quintessenz in den Complex der Verkündung von dem Hass Jehovah's gegen sein Volk eingeführt ist. Die Trockenheit ist des guten Landes nicht, das Israels Erbtheil Deut. 4, 21. בַּצֹּרֶת, durch die LXX ἀβροχία gegeben, malt die quälende Noth bei dem Mangel an Regen Vs. 8, und weil plural (vgl. בצור Deut. 28, 52), dessen andauernde Gewalt sowohl, als die ideale Macht, die mancherlei verschiedenen Erscheinungen derselben zu verschiedenen Zeiten, so dass wir auch dadurch von vereinzelter historischer Gegenwart abgeführt werden. Für בצר giebt Gen. 11, 6 eben das quälende Bewusstsein des *Mangels* und damit dies Unbefriedigtsein, welchem die flehende Bitte des Propheten als Ausdruck dient, das Schreien der Seele zu Gott, wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser Ps. 42, 2 ff. Es handelt sich demnach nicht um Drohung einer dürren Zeit sowohl, sondern um die Gedanken, welche vgl. 17, 8. das Verhalten des Regens Hagg. 1, 10 und die damit verbundene Theuerung und Hunger in Israels Gemüthern anregen mussten, wenn sie als Zuchtruthe

Gottes geschaut werden, die auch dem wehmüthigen Flehen der Edelsten im Volke nicht mehr weichen sollen. Den *Hass des Herrn* macht die Verwerfung auch darin kund.

1. Die Noth der Dürre.

14, 2—6.

Mit einer Hypotyposis des wehevollen Leides hebt die Rede an. Sie führt auf das Lebendigste uns die trostlose Lage des Landes vor Augen, und lässt unser Herz mitbluten mit der Angst und Noth. Trauernd und verschmachtet liegt das Land Vs. 2. Vergeblich die Mühe, des Lebens Wässer zu beschaffen, weil Regenlosigkeit die dumpfe Trauer weckt Vs. 3—4, so dass auch die höchste Zärtlichkeit der Erde unter der Qual des Mangels erstirbt Vs. 5, das wildeste Geschlecht ihn nicht verwinden kann Vs. 6. Es sind nur einzelne Klänge aus einem vollen Trauerliede, wie das Leben es durchbrauste, aber Klänge, so herzzerreissend und so gefühlig tief, dass ihre Schöpfung die Meisterhand rhetorischer Darstellung zieren würde, wenn nicht das Leben selbst ihre Kunst.

Vs. 2. Die Noth weckt die tiefe Trauer des im Vernichtungskampf ringenden Lebens (אבלה Jes. 24, 14), und in düstere Pein gehüllt sitzen die Hingewelkten (אמללו) zur Erde Hi. 2, 13. Liegen Stimmen, wie die bei Jes. 24, 3 ff., zu Grunde, dann sieht der Prophet die Zeiten des Weltgerichts gekommen, in denen Israels Beruf vollendet wird. Die Qual ist der Hunger, der sie beugt, Klgl. 4, 8. Und das des Stammes Geschick, dem die seligste Verheissung (יהודה)! Die Trauer in seinen Thoren gilt dem öffentlichen Wehe, nicht blos alle Städte im Allgemeinen zu zeichnen, vgl. Ex. 20, 10. Klgl. 1, 3—4, sondern, wo sonst Gericht gehalten Deut. 21, 19, dass Gerechtigkeit lebe in dem heiligen Volk, da wird jetzt nur sie noch bei den Gerichteten, Jammerschrei (צוחה) sich erheben (עלתה) zu der Himmelshöhe als Zeugniss dessen, was an den Orten wahrzunehmen von Qual. Die masorethische Note צ׳ זעירא als Zeichen einer andern Lesart nehmen zu wollen, sollte Niemand in den Sinn kommen, der die

Worte mit offenen Augen ansieht. Oder wer kann, eine Solche zu gewinnen, mit ruhigem Sinne zu dem arabischen وحوح fliehen, oder an ein צְוָחָה (Hiller) denken vgl. שַׁבְעָה, מִשְׁחָה neben מִשְׁחָה, שִׁבְעָה? Nein, der Buchstabe markirt den Sinn, vielleicht das Disparate der Gedanken (Jes. 24, 11) von צוחה und ירושלם, wenn jenes nicht Lustgeschrei, sondern Wehe, oder die Pietät derer, die das Geschrei irgend wie zu lindern suchen, sei's auch nur durch einen Wink auf den Schmerz, der doch sich stillen soll nach 31, 15—16. Das Herz blutet, wenn Jerusalem im Schmerz.

Vs. 3—4. Die Nennung von Jerusalem weist der Dürre von vorn herein einen *ethischen* Gesichtspunkt zu. So erklärt es sich, dass die Qual des Durstes so persönlich hier gefasst. Derer, die dort wohnen, Mächtige und Hochgestellte (אדיריהם), denen doch an nichts es zu gebrechen schien im Glanze ihrer Herrlichkeit, die haben die, die in Niedrigkeit ihnen gegenüberstanden (צעוריהם), und demnach sonst vom Lichte ihrer Sonne zehrten, nach dem Nothwendigsten gesandt, nach *Wasser*, das ihr *Leben*. Mit Unrecht modelten die Masorethen צְעוֹרֵיהֶם in צְעִירֵיהֶם, die Nüance des צָעוֹר gegenüber צָעִיר verkennend, da nicht die Kleinen an sich, sondern die in ihren Augen Dürftigen ihrer Lebensrettung dienen sollen. Sonst lehnten diese an jene an. Und da sie nun zu den Cisternen (גבים, das Jarchi durch בורות מים משהתכנסין בהם erklärt) kamen, haben sie nichts gefunden, woraus sie den Labetrunk schöpfen könnten, und sind so umgekehrt — ihre Gefässe leer, ohne die laben zu können, die ihnen dieselben in die Hand gegeben, so dass sie von der Noth und Gottverlassenheit beschämt das Haupt verhüllten in düstere Trauer (2 Sam. 15, 30. 19, 4. Esth. 6, 12. 7, 8), und so vergehen wollten vor Wehe. Reihen sich Vs. 5 die Ackersleute (אכרים) mit gleichem Thun an, so treten sie dem Sehergeist an die Stelle der ganzen Volksmenge, sofern bei ihnen die Noth am wenigsten schwer. Aber die Betrübniss schwillt um des Ackerlandes (אדמה Gen. 4, 2. 12) willen so hoch auf, da der Herr dem Regen geboten, dasselbe nicht zu befruchten, vgl. 1 Kön. 17, 1—7, und darum es gebrochen liegt. חתה sieht nicht auf die

äusserlichen Risse und Spalten des ausgetrockneten Bodens (Gaab), sondern ist ideell wie die Trauer Vs. 2, das καὶ τὰ ἔργα τῆς γῆς ἐξέλιπεν der LXX. Weil die Bewässerung fehlt, darum ist das Leben gebrochen, das ganze Sein des Landes, vgl. אל תחתו 10, 2. Mit Recht Luther: Darum, dass der Boden lechzet.

Vs. 5—6. Die weitgreifende Gewalt der Dürre malt sich in einem zwiefachen Bilde. Zuerst von der Hindin, die auf dem Felde gebiert, und sonst selbst sprüchwörtlich (s. Bochart, Hieroz. T. II p. 254) die zärtlichste Sorge ihren Jungen zu bezeigen, treu über ihnen zu wachen pflegt. Und wenn nun da das Verlassen (עזוב als selbständiger Satz wie ein Ausruf, den die Peschito durch ܫܒܩܬ ܒܢܝܗ̈ richtig deutet) statt hat! Der Hunger drängt sie dazu, die zarte Seele in Unnatur zu verhauchen. Das andere Bild zeigt uns das ungebändigte Wild auf den baumlosen Höhen. Dies steht und kann, lechzend vor Durst, keinen Odem mehr schöpfen. Die Augen sind den Waldeseln vergangen (כלו), Todesdunkel hat die Ohnmächtigen umschattet, die im Hunger verschmachten. Die Schärfe ihrer Augen ist sonst sprüchwörtlich (Bochart, Hier. T. II S. 224). Da muss es zuletzt ganz öde werden in so geschlagenem Lande 12, 4. Das Keuchen nach Luft stellt unter dem Bilde כתנים sich lebhaft vor der Hörer Seele, die Angst malend. Man denkt dabei wohl an die von Aelian (*Hist. anim.* II, 19) und Plinius (*Hist. nat.* VIII, 14) geschilderte Gewohnheit der Schlangen am Rhindacus im Pontus, täglich einige Stunden mit aufgerichtetem Kopf und keuchendem Rachen zum Himmel aufzusehen, und so Vögel und Würmer zur Nahrung an sich zu ziehen. Allein auch, wenn die Art bekannter, gab sie wohl ein passendes Bild? Eher würden wir תנים als die ungeheuerlichen Seethiere, die Drachen, wie Gen. 1, 21, nehmen, deren Schnaufen selbst im Wassersprudeln so markirt furchtbar. Aber ist nicht das Schakalengeheul doch das zunächst Liegende, dessen tief klagende Töne der wilden Wuth des Waldesels entgegengesetzt wären? Der monotone Schluss כי לא היה דשא Vs. 5 und כי אין עשב Vs. 6 entkleidet die Erde alles grünenden Gewandes, das auf

das Schöpfungswort des Herrn sie schmückte Gen. 1, 12, und stellt sie so dar — angeweht vom Todeshauch.

2. Der Prophet und Jehovah.

14, 7—15, 9.

Ergreifender kann der Todeskampf des glaubensmuthigen Israels nicht geschildert werden, als in diesem Beten des Jeremias und den zermalmenden Rückweisungen seines Flehens von Seiten des Herrn er sich darstellt. Es ist, als sollte sich die ganze Fülle möglicher Gedanken erschöpfen vor des Sehers Seele, die so finsteres Missgeschick der Berufung Israels gegenüber erwecken musste. Zuerst, des Volkes sündiges Leben lässt nur Erbarmen flehen Vs. 7 ff., es kennt, von seinen falschen Propheten verführt, den schauerlichen Ernst der Gottesrache nicht Vs. 13 ff., und Jehovah muss Ekel haben an den Seinen, obzwar um seiner Ehre willen er retten möchte Vs. 19 ff. Auf alles Flehen aber hat der Herr keine andere Antwort, als das wegwerfende Gericht.

Vs. 7—9. Leugnen lässt sich's nicht, der Sinn der Edlen in Israel will es auch nicht leugnen, ihre Verschuldungen stehen als sichere Zeugen ihnen gegenüber, dass nichts als Jammer sie verdient, dass das Gericht nicht ausbleiben kann. Jes. 59, 12. Aber doch würde *Rettung* Jehovah's Ehre dienen, da *ihn* sie als den *einzigen* Helfer erkennen liesse und als den, der auch die Widerstrebenden zu beugen wisse unter sein sanftes Joch Vs. 21. Das absolute עשה fordert, dass der Herr die Unthätigkeit verlasse, nicht so stumm und regungslos zuschaue, als könne er nicht helfen Vs. 9. Jos. 7, 9. Nicht um unsertwillen, so fleht der Prophet, die wir der schnödesten Vergehungen gegen dich voll (כי רבו וגו'), sondern um deinetwillen gieb Heil, dass deinen Namen du verklärest. Ps. 25, 11. Je tiefer der Schmerz der Heiligen, wenn ihres Gottes Liebe mit Füssen getreten wird, um so fester ist das Verlangen, dass, wenn auch alles Irdische zerfallen, auch auf dem Staube noch *er* als Sieger stehe. Israel hat *stets* gehofft auf ihn 17, 13, seine Väter *nur* auf ihn 50, 7, er hat gewohnt inmitten der Seinen heilig, unter Israels Ruhm Ps.

22, 4, warum ist jetzt er so ferne? ist wie einer, der nicht zu Hause auf Erden (גר בארץ), der nur vorübergehend als Wanderer (ארח) sein flüchtiges Zelt aufspannte (נטה) für eine Nachtrast Gen. 12, 8, der also auch nicht sich kümmert um die, denen er da nahe kam? Haften dem doch auch die Spuren der Ohnmacht an. Wie Einer ist er, den Donnergetose zusammen beben liess, und der nun starr und regungslos dasteht. נדהם erläuterte Schultens aus دهم, dem unversehens überfallenden Wehe, woher دهيم dann den des Sinnes beraubten Thoren bezeichnet. Das ist der Gegensatz zu איש, von dem man Kraft und Stärke erwartet Jes. 42, 13. Ps. 78, 65, gerade wie לא יוכל zu גבור. Ein Held ist sonst durch Tapferkeit und Macht gerühmt, stark von Rath und That, und nun vermag er keine Hülfe zu bieten? Wie ist es möglich, dass Jehovah also sich stellt Denen gegenüber, in deren Herzen doch als Wesensmacht er sich klar und laut bezeugte, als er seine Wohnstatt nahm in Israels Mitte Lev. 26, 11. 12? Da ward sein Name über das Volk gerufen, das nun sein geworden, ihm theuer, sein viel geliebtes Eigenthum 15, 16. Jes. 43, 7. Der ganze Gegensatz drängt sich in אל תנחנו zusammen, das Flehen: Verlass uns nicht! wie Ps. 119, 121, weil damit unseres Lebens Kern und Macht gebrochen. Ps. 36, 10. So tief fühlt Israel in seiner Gottverlassenheit seines eigenen Wesens aufgelöste Substanz, und jedes Wehe der Erde wird so ihm zum Schmerz, in dem das Schwerdt des Himmels die Seele des Volks durchschneidet.

Vs. 10—12. In der göttlichen Antwort auf dieses Flehen beachten wir den Zeitwechsel in כה אמר ה' Vs. 10 und ויאמר ה Vs. 11. Das Erstere giebt den Beschluss, das Letztere die Weise, wie jetzt der Herr ihn ausführt. Er hat es ausgesprochen als seinen heiligen Gotteswillen, weil das Volk die Schmach der Götzen dieser Erde liebt 2, 18. 36, da soll sie ihm reichlich werden, er will seine Sünden strafen. כן macht die Frevel so gross und tief, dass sie die Strafe fordern. Dergestalt, ganz darnach angethan ist ihre Liebe und Lust, zu wanken (לנוע), abzuweichen von dem Wege des Rechten und auszuschweifen auf die Verderbenspfade 2, 25, und ihre

Füsse haben sie nicht abgehalten von dem Jammer zeugenden Gebaren. Freilich ist zu חשׂכו das Ziel nicht genannt, und wir werden es weniger in מנוע zu denken haben, als hätten sie nicht abgelassen vom Wanken, sondern es bietet der allgemeine Gedanke des Sündigens, wie Ps. 73, 2. 38, 17. 66, 9, das verbotene Ziel, den Sündenweg, so dass Rabanus Maurus nach Spr. 7, 10 mit Recht *de motu ad scelera* hinzudenkt, und Calov *imprimis ad scortationem spiritualem* (2, 10. Ez. 21, 25) ergänzt. Doch bedarf es, da das Ziel im Zusammenhang nicht genannt, mehr des Blicks in das Wort selbst, weshalb wir des Hieronymus *non quievit et stare non potuit* als Sinn annehmen. Es ist dann die absolute Unruhe, die ihren Halt im Herrn verloren. Der Prophet fügt diesem Beschlusse Das bei, wovon er Zeugniss giebt. Der Herr hat an Denen, die also ihm gegenüber stehn, keinen Gefallen — freilich sehr euphemistisch geredet gegenüber der Frage Vs. 19, die Zeit ist da (עתה), wo nur noch Schuld von der einen, Strafe von der andern Seite, wo Verschuldung und Sünde des Gerichtes Wehe über Israel sich entladen lassen. Und darum nun hat der Herr Vs. 11 auch jetzt dem Propheten verboten, fürbittend für Israel einzustehen 7, 16. 11, 14. Er mag mit dem Volke nichts mehr zu thun haben, mag nicht, dass sein Knecht ihm noch Gutes erflehe (לטובה), Huld noch ihm zu Theil wird; sondern, wenn sie selbst sich umkehren Vs. 12, mit Fasten ihren Leib kasteien, als verzehre sie die Qual ihrer Versündigung am Herrn, und darin frommen Wandel heucheln — der Lippendienst, den die Bemerkung von Zwingli: *Ieiunium est non tam cibi abstinentia, quam precum assiduitas,* nur ausfüllt, wenn wir das Schmerzen Dulden und Entbehrung hinzunehmen, um dadurch zu büssen, was im Rausche des Verderbens genossen, der Herr hört auf das laut darin rufende Flehen nicht, und beachtet nicht die Opfer, welche Hingabe vorgeben ohne hingegebenes Herz Spr. 1, 28. Jes. 58, 5. 1, 15. Es ist kein Weg der Abwendung mehr. Denn (כי) der Herr will mit den drei finstern Engeln seiner Rache, Schwerdt, Hunger und Pest sein Volk verderben, den Alles hinstreckenden Gewalten (21, 6. Ez. 5, 12. 14, 19), die Aegyp-

ten einst gerichtet Ex. 9, 3, seines Volkes Feinde. Ist Das alles in Bezug auf die Dürre gesprochen Vs. 1, so sehen wir, wie geistig durchsichtig die Propheten mit solchen Begriffen Gottes Wege zeichnen.

Vs. 13. Je tiefer das Wehe, das der Herr gedroht, um so mehr sucht der Seher sein Volk davor zu bergen. Haben sie's verschuldet, so sind sie ja doch verführt. Des mag der Herr sich erbarmen — ein Laut aus jenen Liebeklängen, mit denen Luc. 23, 34 des Menschen Sohn am Kreuze stirbt. Sie, die des Volkes Wunden mit so leichten Mitteln heilen wollten (6, 13. 14. 7, 10), die konnten kein drohendes Gericht vor den auf Trost Harrenden stehen lassen, mussten Frieden verkünden, wahrhaften, seligen Gottesfrieden an dem Orte, wo des Herrn Heil blühte den Seinen. Und die ihn wollten, sollte sie nicht das Erbarmen schonen?

Vs. 14—17. Jehovah's Antwort schlägt diese Entschuldigung nieder, indem sie Lüge (שקר) heisst, im Gegensatz gegen ihr שלום אמת Vs. 13, was sie verkünden, Lüge ihre weissagende Begeisterung, wenn sie vorgeben, im Namen des Herrn zu sprechen und in der Kraft seines Wesens, da er sie nicht gesandt und keinerlei Auftrag ihnen gegeben. Die Steigerung vom Senden durch das Entbieten zur Rede an sie beginnt mit dem Concretesten und führt bis in das allgemeinste Gebiet hinein. Kein bestimmter Auftrag (שלחתים) war ihnen geworden, der Herr hatte sie überhaupt nicht aufgerufen aus der Menge (צויתים), ja auch nicht einmal eines Wortes sie gewürdigt (דברתי אליהם). Und wenn dennoch sie in der Berufung auf göttlichen Befehl (בשמי) reden, sollte das nicht Lüge sein? Sie ist ebenso des Volkes Verderben 27, 10. 14 vgl. 23, 14. 6, 13. 29, 9, wie sie dadurch an den Tag kommt, dass ihrer Weissagungen Erfüllung sicher ausbleibt, Deut. 18, 20. Darum trifft nur schmähendes Wort ihre Kunde. Gesicht voll Lug ist sie, weil nicht im Gotteslicht geschaut, sondern Machwerk menschlicher Phantasie oder Absicht (חזון שקר), als Zauberspruch (קסם) berechnet auf religiöse Täuschung und durch Naturverzückung geschaffen, Hohlheit (אלול, das sicher nicht als obsolet für אליל anzu-

sehen, sondern eine nicht habituelle Nichtigkeit malt, ein in seiner Nichtigkeit sich einmal Bewährendes. Ebenso ist תרמות Trug mit demselben Rechte, wie תרמית im Keri). So ergiebt sich hier die Gradation von der Unwahrheit des Gesichtes, der religiösen Handhabung desselben, der innern Hohlheit, die auch, da es ja kräftige Lügen giebt, bei der Lüge nicht gerade nothwendig wäre, bis dahin, dass die Täuschung aus ihres Herzens Saaten aufsprosst (לבם). Das allein ist ihrer Weissagungen Product und Wahrheit. Doch — der Herr wird auch sie nicht ungestraft lassen, sie sollen durch das, was sie trügerisch dem Volk verhüllen wollen, ihren eigenen Untergang finden. Die Grösse ihres Frevels deutet die Wiederholung der Prädicate an, die ihr Unrecht bezeichnen, und dem entspricht auch dies, dass die Strafe ihrer Bosheit in Haufen kommen solle. 11, 12. vgl. Jes. 9, 16. 10, 25. Schwerdt und Hunger werden sie verschlingen und sie ihr Ende finden lassen (יתמו). Aber das Volk selbst wird darum auch nicht verschont, sondern die ihr Ohr den trügerischen Lockungen nicht verschlossen, die zeigen, dass den Trug sie liebten Vs. 10., und was sie *lieben*, das *sind* sie. Darum sollen auch die Volksgenossen auf Jerusalems Gassen liegen, und die heiligen Stätten also schandbar besudeln als Solche, die — werfen gemacht. משלכים deutet wohl auf die Gewalt, in der sie sich selbst auf die Gasse gestürzt, da von dem grausen Walten der finstern Verderbensmächte sie niedergestreckt, und in solcher Fülle, dass es für die ausgestorbenen Häuser an Solchen fehlt, die ihnen die Stätte der ewigen Ruhe bereiten können. Ein Gericht, wie 8, 2 ff. es angedeutet, aber durch die Zerlegung des Volkes in die einzelnen Familienglieder gesteigert. Das soll, das wird kommen, weil der Herr über sie ihre Bosheit ausgegossen, deren Erfolg und reichen Ertrag, die Frucht ihrer bösen Saaten, das Gericht des Unheils und Verderbens, 2, 19. Das aber ist dann das Motiv, welches des Propheten Klage vor ihnen einführen mag. Er soll also sagen, und (את הדבר הזה) zwar als Befehl des Herrn, seine Augen, soll er sagen, zerfliessen in Thränen (13, 17) — *unam continuam et interminabilem lacrimationem*,

non intermissam nec aliis actionibus interceptam (L. de Ayllon et Quadros). Das Letzte füllt indess das אל תדמינה nicht aus, die Fluth lässt sich nicht stillen, so dass דמה vgl. דום und דמם das ruhig Werden der aufhörenden bezeichnet Klgl. 2, 18. 3, 48—49. So grosser Schmerz muss grossen Anlass haben, er lässt also auf die Tiefe des Wehes schliessen, das des Klagenden Brust zerreisst, und dies setzt objectiv grausiges Geschick des Volkes voraus. Er nennt es in der stark markirten Hervorhebung sowohl des das Volk Treffenden unter wehevollem Namen שבר גדול וגו׳, als des Volkes selbst in seiner zertretenen Natur, בתולת בת עמי. Sie heisst בתולה als die Ausgesonderte und in der Berufung zur Heiligkeit des Herrn Geweihte, als die Erwählte, und Tochter des Volks theils als von diesem, das vergangenem Geschlecht angehört, geboren, theils als dessen Söhne alle einend zur Gemeinschaft weiblicher Hingabe an den Gebieter ihres Lebens 2, 2 vgl. 46, 11. Hallt dann noch מכה נחלה מאד nach, so schliesst in dem tödtlichen Schlage der jammervolle Ausblick sich ab, und lässt seinen Stachel in der Hörer Seele — ob sie noch sich züchtigen liessen und sich bekehrten 6, 8.

Vs. 18—22. Die Aussicht darauf veranlasst die glühendste Fürbitte des Propheten Vs. 19 ff., da des finstern Elends Bild mit so scharfen, wehevollen Zügen vor ihm sich enthüllet Vs. 18. Auf dem Felde findet er, wenn er die Stadt verlässt, nur Erschlagene, die dem Schwerdte fielen, und wenn er sie zum Ziel seines Gehens gemacht (באתי העיר), da trifft er nur auf Leiden, die dem Hunger entstammten. Warum doch sollte תחלואי רעב gegen die Form concret gefasst werden, da Deut. 29, 21. Ps. 103, 3 deutlich der appellative Sinn von חלא statt hat, in dem חלה nur gesteigerter Herbe voll scheint? Gerade die Schmerzen füllen den wehevollen Sinn am tiefsten aus, nichts als Wehe an allen Enden vor Hungers Qual. Und diese Qual woher? Sie ist Product (כי) des gesunkenen Gotteslebens. Denn Die sogar, die dessen Träger, die im Licht der Himmel wandelnden Propheten und die verklärte Erdensubstanz in den Priestern, die zogen hinaus in's Land, ohne Ziel und Steg zu kennen. Freilich — סחרו ist

kein in sich klarer Begriff hier, da dem vielfach zu wendenden Umherziehen ebensowohl die Befreiung von allen Leiden, die sie nicht zu finden wissen (Jarchi), als das Land der Verbannung, das sie nicht kennen (Kimchi), willkürlich als Ziel beigefügt wird. Doch beschränken wir es nur auf das schachernde Hausiren, das schon das Targum hier erkannte, wie Gen. 42, 34, so wird das den Gewinn andeuten, den sie mit ihren Lügen suchen für sich selbst nach 8, 10, so dass Grotius *id egisse, ut stultitiam populi sibi haberent quaestui* mit Recht substituirt, und dass לא ידעו da auf die Thörichten bezogen, die nicht merken, dass sie betrogen werden. Allein da diese nicht genannt, so wird der hausirende Schwarm Subject sein, die nicht wissen, vgl. Jes. 1, 3, was sie treiben, die gedankenlos und ohne Erkenntniss des Ausgangs Verderben stiften sich und dem Volk. Der Blick ist so qualvoll finster, der Prophet ringt nach seligerer Gewissheit. Jehovah hatte verheissen, Wohnung bei seinem Volk zu machen und ihm anzugehören in Liebe Lev. 26, 11, aber auch voll Ekels seiner Seele es zu verwerfen Vs. 30, wenn es treulos würde. Ist das jetzt eingetreten, hat verworfen der Herr das Volk? Und hat er's nicht, warum denn dies rettungslose Verderben voll Angst und Schrecken? Wohl — gesündigt haben sie, die Schuld der Väter hat reiche Frucht des Verderbens ihnen getragen Vs. 20. Aber doch — möchte der Herr sein Volk nicht aufgeben. In vier Bestimmungen fasst sich dieser Wunsch. Zuerst אל תנאץ, dem das dritte זכר ebenso gegenübersteht, wie das vierte אל תפר בריתך אתנו dem zweiten אל תנבל כסא כבודך. Schon dies äusserliche Verhältniss spricht dafür, dass das erste Glied absolut zu nehmen, und nicht sowohl durch den Thron der Glorie aus dem zweiten zu ergänzen, sondern das Verschmähen des sonst Geliebten, wie das נאצו Jes. 1, 4 die schwere Schuld Israels gegen den Herrn, vgl. Ps. 106, 6. Dan. 9, 8. Er hat das Volk erkoren, seines Namens Ehre wird gemehrt, wenn er diese Erwählung zum Siege durchführt, und — er ist erbarmend Ex. 34, 6, und krönt nicht Erbarmen seiner Ehre Ruhm Vs. 7? Aufgeben müsste er diese Gesinnung, wenn er den Thron seiner Glorie,

Jerusalem, die beseligte Gottesstadt 3, 17. 17, 12, aufgeben könnte. Gewiss hat Zwingli Recht, dass der Thron als Symbol der herrlichen Gottesmajestät steht, die Jehovah hier bewähren soll. Das aber schliesst nicht aus, dass, wie dort Jesajah ihn thronen sah in *himmlischer* Herrlichkeit Jes. 6, 1, so, über den Fittigen der Kherubim thronend, er seinem Volk gegenwärtig bleibt im Allerheiligsten des Bundes Ex. 40, 38, und demnach dieser Thron die ganze Sphäre seiner herrlichen Offenbarungen bezeichnet. Dem mag er kein störendes Element, nichts lassen, das ihn verächtlich und niedrig erscheinen lässt. Die Geringschätzung war nach Mikh. 7, 6. Nach. 3, 6. Deut. 32, 5 zu schwach, und die freie Uebertragung der LXX durch μὴ ἀπολέσῃς weist auf die Schändung und Vernichtuug, wie נבל im Chaldäischen sie befasst. Nicht vergessen, sondern eingedenk sein der Führungen der Jugend Israels nach 2, 2 ff. soll der Herr, und den Bund, den mit den Seinen er geschlossen, nicht brechen Ex. 32, 13. Lev. 26, 44 f. Deut. 4, 31. Hätten sie nur ihn nicht zuerst gebrochen! Aber doch — ihn halten kann noch der Herr, nicht ganz und auf immer ihn abthun, תפר. Es ist ja doch in keinem Andern Heil und Israel kein anderer Name gegeben, darin es Seligkeit findet und Frieden, als Jehovah's Name. Die fromme Sehnsucht des Propheten ringt so nach Leben in ihm. Die von den Heiden gesuchten Götter, eitel in sich, הבלי הגוים vgl. 8, 19, die mögen nicht geben, wonach das Land lechzet und durstet Vs. 1—6. Und sind sie unvermögend dazu, wie könnte der Himmel selbst etwa es, ohne Jehovah's Willen, dessen Thron er ist Jes. 66, 1? Jehovah allein kann es, und er ist Israels Gott, auf den Vertrauen noch nimmer zu Schanden werden liess. Denn nur Der, der Alles geschaffen, Regen, Himmel, Wolken, Menschengeschicke, Jehovah allein kann Alles geben, was die arme Erde in ihrer Ohnmacht bedarf, wonach jetzt sie so schmerzlich bang verlangt, Hi. 5, 10. Ps. 135, 7. 147, 8. Der ganze Nachdruck liegt also auf dem יהוה אלהינו, welches durch הוא zum Prädicat des אתה gemacht ist. Als solcher Gott hat nur er sich bewährt, kann nur er sich bewähren für alle Zeit.

KAPITEL XV.

Ein treues Bekenntniss, mit dem Jeremias Israels Hoffnung allein auf Jehovah darlegt. Kann auch das des Erbarmungsreichen jetzt so hartes Herz nicht erweichen? Wir vernehmen Vs. 1—9 die gegensätzliche Erklärung in einem schneidend ernsten Verwerfungsurtheil, und die Klage des verworfenen Fürbitters Vs. 10—21 dient dem Wehe dieser Verwerfung zum vollen Ausdruck.

Vs. 1—4. Betend stand der Prophet vor seinem Gott und Herrn. So standen einst die Heroen des Gotteslebens in Israel auch, Moses Ex. 32, 11—14. Num. 14, 13 ff., Samuel 1 Sam. 12, 19. 7, 6 ff. Ps. 99, 6. Und wenn sie jetzt wieder dort stünden, betend (יעמד mit dem Nachdruck des festen, selbstgewissen Auftretens vom Beter vgl. Luc. 18, 11. Mth. 6, 5) für das Volk 18, 20 — auch *sie* würden den Herrn nicht mehr bewegen. Ez. 14, 14—20. Was sie so auszeichnet vor Jeremias, ist die Bundesvermittelung; selbst die, welche den Bund der Weihe geschlossen, würden ihn nicht aufrecht zu halten vermögen. Aber stehen sie denn nicht wirklich in Glorie vor Gott? L. de Ayllon et Quadros schliesst aus dem Ausdruck *tunc temporis praesentia divina non frui*, Zwingli braucht ihn, zu erweisen, dass die *intercessio* geradezu geleugnet werde. Wir meinen, Beides ohne Halt in der Sache, da auch sie von den Ihren sich abgewendet haben können ob ihrer Sünden, und hier rein hypothetisch auch die mächtigste Kraft fürbittender Begnadigung verworfen werden soll. Jehovah's Seele würde selbst durch sie nicht mehr seinem Volke zugewandt werden, sein Angesicht (פנים) ihm nicht mehr leuchten, wie Jarchi sagt, sein Wohlgefallen (רצוני) von ihm schwinden 6, 8. Er soll sie wegjagen ihm aus den Augen, dass seine Nähe nicht mehr segnend auf sie blicke Gen. 3, 23. Mit dieser Gottesnähe (Jes. 1, 13. 14. Am. 5, 21. 23), ist das Weilen im verheissenen Lande dem Volk genommen; die Gottesferne, in die mit Gewalt sie getrieben (שלח), umfasst allen Jammers Krone. Absolut steht das ויצאו im Sinne, dass sie zu Grunde gehen sollen. Aber das Volk will doch wissen, wohin es sich wende. Und da gebietet der Herr, dass ohne

Mitleid alles Elend über sie ergehen soll, 43, 11. Sakh. 11, 9. Wer in die Gewalt des Todes gefallen, wen er also erreicht, nun der bleibe diesem, dass er ihn verschlinge, sie mögen enden, wo und wie sie wollen und können. Ohne allen Grund würde man מות hier wie 18, 21. Hi. 27, 15, weil es mit Schwerdt und Hunger verbunden, wie sonst דבר, für Pest nehmen, vgl. θάνατος Apok. 2, 23. 6, 8, wenn auch die LXX Ex. 9, 3 דבר durch θάνατος geben, und موتان epidemische Leiden benennt. Der Tod an sich in seiner Allgemeinheit droht, und Schwerdt und Hunger sind besondere Stufen *schmerzlichen* Todeswehes. Das sah schon R. Jochanan im Talmud Baba batra fol. 8, 2, der eine Gradation zu immer schwererem Gericht anmerkt, da der Tod durchs Schwerdt schmachvoll, und das Verhungern jammerreicher Klgl. 4, 9, natürlich sterben werth gehalten vom Herrn Ps. 116, 15. Es ist das keineswegs zu spitzig. Denn, wenn die Gefangenschaft noch dazu kommt (שבי), so ist sie eben ein fortgehendes Sterben unter der bittersten Pein, wie Ps. 137, 2 ff. es deutet. Das sind die vier Racheengel (Vs. 3), die der heilige Richter aussendet, denen er Auftrag gegeben (פקדתי), als Wächtern seines heiligen Lebens. משפחות heissen sie im allgemeinsten Sinn, vier Arten von waltenden Wesen Ez. 14, 21. Sie entsprechen den Vs. 2 genannten Mächten, doch werden sie in anderer Folge aufgezählt, zum Merkzeichen, dass eben Alle ideell, das *Schwerdt* zum Tödten, mit mordlicher Gier zu verschlingen alles Leben, die *Hunde* zum Zerren (לסחב, auf der Erde hinzuschleppen 2 Sam. 17, 13) die von ihnen zu zerreissenden Leichen, denen so das Grab fehlt und die Todesehre, 22, 19. 49, 20 — ein peinlicher Ausblick für das Leben, *Vögel* und *Wild*, zu verzehren und zu verderben 7, 33. להשחית hinkt nicht nach, es fasst die Andern alle in sich zusammen, so dass Würgen, Schleppen, Fressen, Verderben als die vier Motive der Rache sich herausstellen, denen Tod, Schwerdt, Hunger und Gefangenschaft entsprechen. Darum fällt auch das Bild nun leicht. Der Herr hat sie hingegeben zur Misshandlung allen Königreichen der Erde. Der Ausdruck ונתתים לְזַוְעָה וגו׳, den durch לְזַעֲוָה nach Deut. 28, 25. Ez. 23, 46 mit dem Keri zu corrigiren wir keinen Grund

sehen, da die Form von זוע schütteln Esth. 5, 9. Koh. 12, 3 ganz berechtigt, hat sprüchwörtliche Währung auch 24, 9. 29, 18. 34, 17. Es lag nahe, dass man nach dem Schleudern קלע 10, 8, dem Rollen Jes. 22, 18 an das Ausschütteln in die verschiedenen Lande der Gefangenschaft dachte, das Umhertreiben in allen Königreichen auf Erden (Luther), und dann nach Jes. 24, 20 an die vom Wehe geschüttelten Naturen. Doch hat Jarchi es nach dem Aramäischen gedeutet: כל השומע רעה שבאה עליהם יזוע, so dass Israel als Schreckensbeispiel in seinem Geschick allen Nationen dastehe, die davon hören. Allein der Text sieht ja nur auf Israel selbst, und der *Vulg. in fervorem*, welches L. de Ayllon et Quadros in *studium fervidum eos debellandi, destruendi et annihilandi* umschreibt, scheint den Sinn treffender zu geben. Warum aber gerade Manasseh als Ursache dieses Wehes (בגלל) angeklagt, ergiebt sich am klarsten aus dem Zusatz zu seinem Namen בן יחזקיהו. Was der fromme Sinn des Hiskias Gutes gegründet, das hat sein Sohn vergessen gemacht (מנשה). Er selbst, Idole anbetend und die Gestirne, verführte sein Volk dazu 2 Kön. 21, 1 ff. 24, 3. 2 Chron. 33, 9. Unter ihm war die Sünde Israels am höchsten gestiegen, gipfelte im Verderben, und das Volk hat niemals mehr davon abgelassen. Der König, der Judah zum Sieg der Ruhe führen sollte auf Erden, מלך יהודה, hat sein Volk in das Verderben gestürzt, da er Jerusalems Gottesweihe (אשר עשה בירושלם) getrübt hat.

Vs. 5—9. Das drohet rückhaltlos. Denn Niemand hat mehr Mitleid mit der verruchten Stadt, Keiner fühlt Erbarmen (נוד Hi. 2, 11) mit der, die ihres Berufs so gar vergessen hat. Jes. 51, 19. Ps. 122, 6. Sie, die Andern Frieden geben sollte, jetzt ist Keiner, der Frieden sucht für sie (לשאל לשלום לך). Die Worte deuten den Namen ירושלם sehr klar. Niemand geht aus dem Wege, יסור, von der geraden Strasse seitwärts ausbeugend, es gilt ihm der Mühe nicht werth, das Seine zu verlassen, um Jerusalem Gutes zu wünschen. Mehr als das blosse Grüssen (ܫܐܠ ܫܠܡܐ) vgl. Gen. 43, 27. 1 Sam. 10, 4. 2 Sam. 8, 10 meint der Ausdruck, Hieronymus urgirte mit Recht das לש׳ nach שאל: *Quis ibit ad rogandum pro pace*

tua? Wir meinen nicht gerade Fürbitte (*abstrahunt se, qui anxie sunt oraturi.* Zwingli), sondern den Wunsch, das Verlangen nach Frieden für die Friedensgründung, das nährt keine Brust mehr, Jeder sieht ohne Schmerz sie vergehen in ihrer Qual. Hat's doch das Volk so ganz darnach gemacht Vs. 6, Jehovah verlassen, und, als bedürfe es seiner nicht, und könne er ihm nicht genug sein, bei Seite geworfen, ist rückwärts gegangen in die Verderbensnacht 6, 12. 13, 14. Darum muss auch er den Arm seiner Gerechtigkeit in voller Gotteskraft (ואט את ידי) ausstrecken, dass er auf das Volk herabfällt (עליך), und es zerschlägt. Er ist's überdrüssig geworden, reuevoll beschlossenes Verderben wieder aufzugeben. Noch immer hat die Härte der Strafe seinen Zorn gebrochen 18, 8. Gen. 6, 6. Jon. 4, 2. Aber er ist dessen müde, er mag's nicht mehr aufgeben. Jes. 1, 14. Und nun beschreibt der Seher Vs. 7 ff. dieses Vertilgungsgericht. Mit der Worfschaufel worfelt er sie, indem er mit gewaltiger Macht die Spreu ausscheidet 4, 11. Mth. 3, 12. Luc. 3, 17, und von der Tenne weg das Nutzlose treibt mit gewaltigem Wind, 51, 2 — das Bild (Jes. 30, 24) des Exils auch Ez. 6, 8. 36, 19. Der Zusatz בשערי הארץ, an sich sachlich zur bildlichen Fassung auffordernd, will nicht blos die Städte (Targum) des Landes als die Getroffenen darstellen, synekdochisch für die von ihm Geschlossenen; auch werden nach Schultens die Oeffnungen vgl. ثغور schwerlich des Landes Gränzen sein, sondern treffender nach Hieronymus: *ut inferi quodammodo calcarent limina*, die festen Stätten des öffentlichen Lebens werden rein ausgefegt von der Verderbensmacht. Das äusserste Elend muss kommen, da alles bereits vorangegangene kinderlos Machen und Umbringen, also die bittersten Auflösungen des irdischen Volksbestandes keinen weiteren Einfluss hatten, und sie nicht bewegten umzukehren, also die Fruchtlosigkeit aller prophetischen Mahnungen zur Busse herausstellten. Und was hat das Volk bereits alles gelitten, ehe das Ende kommt? Die Wittwen in ihm sind zahlreicher schon geworden als der Sand am Meere, der unzählige. Wie muss die Sichel des Todesengels da schon ihre Garben ge-

schnitten haben! אלמנותו fasst die Glieder des Volkes (עצמו) zur Einheit zusammen. לי ist nicht redundirend, so wenig, wie להם gleich nachher. Jenes weist auf die Absichtlichkeit der Gottesrache, dies auf den Schmerz der davon Getroffenen. Das plurale ימים mehrt die Menge und das Ungeheuerliche. Das nächste Glied הבאתי וגו' deutet sich am besten aus dem Vs. 9 folgenden ילדת השבעה. Ist die, welche sieben Kinder in ihrem Schoosse getragen, stolz in diesem Besitz 1 Sam. 2, 5, sollte nicht des Jünglings Mutter (אם בחור), des Erwählten, rüstig in seiner Kraft, sicher ausschauen auf alles andringende Verderben? Sie steht im sonnenhellen Mittagsglanze (בצהרים), wo kein Untergang ihr droht, aber da kommt über sie das Verderben (שדד Ps. 91, 6), und bringt sie um ihr Glück, indem ihres Stolzes Freude ihr genommen wird unter des göttlichen Racheschwerdtes Schlägen. Nur dass man dies Moment des אם בחור nicht finden konnte, veranlasste Jonathan schon, den Kreis der Jünglinge (קהלה, Kimchi) in אם zu sehen, und Jarchi, die Mutterstadt Israels, Jerusalem 2 Sam. 20, 19. Dem verdankt dann auch Dahler's: *J'ai même conduit contre la capitale un jeune heros, qui ravage sans crainte en plein midi,* seinen Ursprung, obwohl man hätte sehen mögen, dass אם ohne Determination dafür ganz unverständlich, und die historische Uebertragung des בחור auf den jugendlichen Nebukadnezar (Schleusner) mindestens sehr vorurtheilsvoll wäre, weshalb denn Schnurrer beide Worte verallgemeinerte, und kinderlose Mütter ihre Söhne beklagen lässt. Ich weiss nicht, ob nicht die LXX den richtigen Sinn zu Grunde legten, wenn sie ἐξήγαγον ἐπὶ μητέρα νεανίσκους, ταλαιπωρίαν ἐν μεσημβρίᾳ übertrugen, sofern eben die rüstigen Jünglinge der Mutter Freude störten, und so ihr das Wehe bereiteten. Bei dem Mittag mag da auch auf die Grausamkeit der Verfolgenden vgl. 6, 4 gesehen sein, *copias, quae nec molestias curent, nec fraudes bellicas, sed nullo non tempore, etiam iniquissimo, aperta vi agant, certissimo rerum eventu* Vs. 4 (Schnurrer). Nur klarer ringt der Sinn sich im letzten Gliede durch. Plötzlich hat der Todesschrecken und so unvorbereitet sie am zermalmendsten getroffen. Ganz

aus dem Bilde gefallen wäre es, wenn Luther's Uebertragung sich rechtfertigte: und über ihn plötzlich die Stadt mit Schrecken einstürzen lassen, — ein Gericht, dem auch kein weiterer Anhalt hier. Aus diesem Sinne heraus mochte dann das Targum im Rückblick auf שדד die Heere gewinnen, welche verwüstend die Städte überwältigen. Allein die Stadt bleibt durchaus fremdartig im Zusammenhang. Die LXX bieten auch hier ein Anderes, indem sie עיר durch τρομόν wiedergaben, im Sinn des Schreckens, der Bestürzung, den A. Schultens mit dem arabischen غير rechtfertigt, während Schröder[1] an den glühenden Schmerz der Betrübniss denkt. Man bleibe bei dem *Wachen*, neben dem Schrecknisse die ganze zerstörende Gewalt der gottesschwangeren Gerichte durchführen. Das zehrt am Mark des Lebens. Darum steht die einst so reich gesegnete, die auf dem Gipfel ihres Glückes prangte (Am. 8, 9), jetzt welk und matt da, vor Schmerz und Schande ihres Verlustes hat die Seele sie verhaucht Hi. 31, 39, ihr Leben ist hin, es ist aus mit ihr! Ihre Sonne ist untergegangen (באה [Gen. 15, 17], zur Stätte ihrer Rast gekommen), da es noch Tag war (בעד יומם), die Leuchte also verlöscht (Ez. 32, 7), die ihnen Gnade strahlte, in finsterer Nacht alle Mächte des Verderbens über sie ergossen, vgl. Jes. 15, 1. Schmach und Schande ist der Ausgang (בושה וחפרה), der immer wiederkehrende Gegensatz gegen den Thron der Ehre, den Jehovah aufgerichtet in seinem Volk 14, 21. Nur ein Rest ist schliesslich noch geblieben. Aber auch den wird der Herr dem Schwerdte preis geben, dass ihre Feinde ihre ganze volle Wuth an ihnen äussern und sich in ihrer Feindschaft zermalmend an ihnen erweisen (לפני איביהם). So schliesst das Verwerfungsurtheil in dem ganz concreten Ausblick auf das nächste Einbrechen der verderbenden Macht.

3. Des Propheten Jammer.

15, 10—21.

Jeremias ist Vertreter gewesen seines Volkes vor Gott. Gott hat ihn nicht gehört. Die verworfene Fürbitte trifft des

[1] *Obs. ad Orig. Hebr.* c. II §. 28 p. 34.

Beters eigenes Herz. Mit welchem Schmerz muss er Verkünder sein so herben Gerichts! Und ist er so tief glühend schon in der eigenen Brust, wie steigert ihn Feindschaft und Verfolgung, die dem zum Lohne werden, der das harte Gesicht kund macht! Vgl. 45, 3. So reiht dem Propheten sich die Schilderung seines brechenden Herzens an Vs. 10—18, und dann der Trost, der auch seine Qualen stillt. Vs. 19—21.

Vs. 10—18. Ein Weheruf der geängsteten Seele, die nur im Hader und Streit ihr Dasein fristen soll, Vs. 10. Denn trotz der verheissenen Hülfe Vs. 11 bringt doch das gedrohte Elend Alles gegen den auf Vs. 12—15, der, des Herrn Willen allein zu erfüllen, mit tiefem Schmerze seine Gerichte kund that Vs. 16—17, und nun kein Ende findet seines Jammers. Vs. 18.

Er möchte lieber nicht geboren sein 20, 14. Hi. 3, 3, und als müsste er die Schuld seines Daseins bei der Mutter suchen, so stösst er das אמי כי ילדתני als Macht und Quelle seines Schmerzgefühles aus. Er kennt den Frieden der Gottesstadt Vs. 5, und soll nur von Streit und Hader umgeben sein Ps. 80, 7, das trübt ihm all sein Glück. Weil er Gericht drohen muss, so findet, wohin er sich wendet, er nur Widersacher. Und da er weder als harter Gläubiger der gedrückten Lage seiner Brüder, noch als schlechter Schuldner ihrem Vertrauen gegenüber gestanden, also Hass und Zwietracht durch äusserliches Verhalten nicht genährt und gepflegt, indem der vom Gesetz so streng Deut. 23, 19 verpönte Wucher in keiner Beziehung sein Leben hat trüben lassen, und die Weise, die nur Fluch über das Menschengeschlecht bringt, Ps. 15, 5, so erscheint es, wenn dann ein Jeder doch ihn flieht, wunderbar. Den Sinn fühlen wir durch, aber wenn wir auch zu כלה leicht die Gesammtheit aller derer, welche Hader und Zwietracht bringen, verstehen, so hat מקללוני etwas so Abnormes, dass die Grammatik von jeher damit sich abgemüht. In den Handschriften wechselt die Punctation מְקַלְלַוְנִי und מְקַלְלוּנִי, ohne dass dadurch die Form geklärt würde. Die Weise, wie Kimchi zwei Formen von קלל und קלה zusammengezogen meint לקצר הלשון ולצחותו, zur Abkür-

zung und Schmückung des Ausdrucks, so dass das in ו umgesetzte ה die Bedeutung andeutet, trägt den Stempel der Verlegenheit zu offen an der Stirn, als dass wir die Modificationen zu verfolgen Anlass hätten, in denen sie bei den älteren Grammatikern gewechselt hat, wie wenn Buxtorf קְלָלוּנִי und מְקַלְלֵנִי, Alting מְקַלְלַי und יְקַלְלוּנִי für darin zusammengeschmolzen annahmen. Aber auch die Versuche über die Form als naturwüchsige waren wenig glücklich, wie namentlich die kunstvollen von Eruirung des Sinnes: *universitas ipsius maledicens ipsa mihi*, aus syrischem Sprachgebrauch bei Schultens an bis zu dem einfachen Aendern nach eigenem Belieben bei Ewald, Lehrb. S. 760, in מְקַלְלָנִי, ein pausales Participium, er verflucht mich. Wir wissen nur an ein substantivisches מְקַלְלוֹן zu denken, das an מדון auch vokal sich anlehnt, und von der masorethischen Punctation anerkannt durch Auswerfung des ו in מְקַלְלַנִי geändert werden sollte, dass dann stehen blieb, um die Herleitung von קלה im Auge zu behalten. Die Gesammtheit aller ihm Begegnenden häuft Fluch auf ihn.

Der Herr hatte doch so ganz Anderes ihm verheissen. Vs. 11 1, 18. Er sollte befreiet werden von seiner Widersacher Gewalt zu hohem Genusse (לטוב wie 14, 11), das hat mit heiligster Versicherung אם לא וגו׳ er ihm zugesagt. Die Form שרותך wird von dem Keri durch שֵׁרִיתִיךָ gedeutet, nach dem chaldäischen שרא lösen Dan. 5, 12. Das Khetib scheint die Infinitivform שְׁרוֹת vorauszusetzen: denn Lösung wird statt haben, wofür das Targum אם לא סופך יהי לטב Umschreibung, die zu Jarchi's Zusammenziehung aus שְׁאֵרִיתְךָ sicher gar nicht nöthigt. Und mehr noch im Gegentheil, nicht blos, dass der Herr ihm zu Hülfe kommen wollte (Luther), den Feind selbst wird in den Zeiten drohenden Elends und voll Angst er dazu zwingen, dass er bittend (7, 16. 27, 18. 36, 25) in den Propheten dringt (die Verbindung von בך mit פגע wie Gen. 23, 8), wie 21, 2. 37, 3. 40, 2 f. historisch es wirklich darnach geschehen ist. Nachdrücklich hebt den Gegensatz der Schlusslaut in האיב.

Wenn wir bedenken, wie 1, 18 Jeremias selbst eiserner

Säule und eherner Mauer verglichen wird in seiner Stellung wider die Drangsale seines Berufs, so ist es nahe gelegt, Luther's Auffassung: „Meinst du, dass ein Eisen sei, welches könnte das Eisen und Erz von Mitternacht zerschlagen?“ dahin zu wenden, dass der vom Herrn so Gefestigte keinem noch so festen Angriffe (Vs. 21) erliegen könne. Aber מִצָּפוֹן scheint da hinderlich, da es vgl. 1, 14 hier an die chaldäische Macht mahnt, die verheerend andringt. Sollte der Herr meinen, selbst das dem Volke drohende Gericht werde für den Seher nichts Drohendes haben können? Vgl. 6, 1. 13, 20. Oder ist's allgemeiner die Macht auch aus dem finsteren Verderbenslande, wenn seine Feinde die Gewaltigsten der unheimlichen Ferne in ihrer Gewalt? Jedenfalls ist das natürlicher, als wenn Grotius den Stahl (Chalybs) genannt meint hier, weil die Chalyber im Pontus nördlich von Palästina wohnten, in Gebirgen, welche besonders reich an Eisenerz.[1] Denn eine markirte Qualität nördlichen Eisens ist sonst dem hebräischen Alterthum fremd. Dagegen giebt die Schilderung Vs. 13—14 nur dann ein im Zusammenhang begründetes Element, wenn sie eben die Drangsale malt, in denen dem Seher seine Stärke nicht gebrochen werden soll. Wenn alles Wehe über ihn und sein Volk sich ergiesst, so wird er stets fest stehen in seiner Kraft. Und doch — hat ihn der Herr so elend werden lassen Vs. 15. Alles, was der Seher hat, was ihm Macht verleiht und seine Stütze bildet, das Alles giebt Gott zugleich mit seines Volkes Gütern 17, 3, das sagt er selbst, als Beute hin, preis den Räubern, deren eiserne Faust von Norden her Israel niederschlagen soll, und das לא במחיר, ohne Kaufpreis, so dass ihm ganz und gar nichts dafür wird. Ps. 44, 13. Deut. 32, 30. Richt. 10, 7. Und zwar (ובכל וגו׳) trifft das Loos ihn an allen seinen Sünden und in allen seinen Gränzen. Seltsame Zusammenstellung, seltsamer noch, wenn wir denken, der Herr rede zum Propheten! Doch Beides erklärt sich, wenn wir in ihm auch hier den Repräsentanten des

[1] Bochart, Phaleg I, 3, c. 12 p. 208, und Forbiger, Handb. der alten Geographie II S. 409.

Volkes sehen, für das bittend er eintrat bei dem Gott Israels, und dann bedenken, wie die Versündigungen des Elends Quelle, und die Gränzen der Ausdehnung Zeichen, und so Beide das לא במחיר erklären. Daran schliesst sich nun Vs. 14 vollkommen verständlich das והעברתי an als Gegensatz, der Herr hat trotz aller dieser Verheerung des Propheten Widersacher in ein Land, das er selbst nicht kannte, in ein fernes, wüstes, unbekanntes getrieben, 17, 4. Also der Sieg, mit dem die eiserne Faust gebrochen durch den Herrn selbst. Doch da tritt nun das כי אש וגו' hindernd in den Weg. Ein Feuer ist entfacht in des Herrn Zorn über Israel (dies ist עליכם, die Mehrheit der persönlichen Beziehung in dem bisher angeredeten Du darlegend), das heftig und fortdauernd glüht (תיקד). Die Worte sind aus Deut. 32, 22, und darin liegt die Lösung des ganzen Gedankens. Das dort gedrohte Endgericht der Abtrünnigkeit ist jetzt eingebrochen. Wenn es Alle verschlingt mit Hab' und Gut, den Propheten soll kein Verderben treffen. Aber jetzt doch — nichts als Angst und Noth bedroht ihn.

Und darum wendet er sich betend in Vs. 15—18 an den Herrn. Du weisst es — sagt er. Aber was denn? Was ich leide — doch von Leiden sprach er zuletzt nicht. Was ich dabei empfinde Ps. 10, 14 — das thut zur Sache nichts. Nein — dass du mir Hülfe verheissen und Sieg, meint er, dass demnach auch keine Verfolgung (12, 1—6) mich stürzen darf. Daran soll der Herr denken, gnädig zu seinem Schutze an ihn sich machen (פקדני, nämlich בישועתך Ps. 106, 4), und so ihm Rache geben vor seinen Feinden, dass von diesen aus die Ströme des sein Inneres stillenden Genüges (מרדפי) überfluthen, soll seine Langmuth nicht dahin ausdehnen (לארך אפך), dass das Leben seiner Frommen er hinraffe (תקחני), wisse, dass der Prophet auf Grund des Gotteslebens in seinem Innern (עליך) Schmach zu tragen, die Schmach des Eifers um des Herrn Haus Ps. 69, 8. Als ob's Gott nicht wüsste, was den Seher trifft! Doch beachten wir nur den Gegensatz. Was er versprochen, weiss Gott, wisse er auch, wie des Propheten Loos mit diesem Versprechen ganz und gar nicht harmonirt! Das *Wissen* will freilich das lebenskräftige sein,

zeig's, dass du es weisst, und es für Unrecht erachtest, dadurch, dass das Unrecht du beseitigst. Nun, woher denn diese Schmach um Gott? Es fanden deine Worte sich, traten mir entgegen von Ungefähr, wo, wie du wolltest, da verschmähte ich sie nicht, sondern schlang sie in mich als süsse, labende, erquickende Speise, ohne dass ihren Geschmack ich geprüft. Mit Heisshunger habe ich, was aus deinem Munde ging, in mich aufgenommen, treu es auszurichten Ps. 119, 131 (vgl. Vs. 43). Ez. 3, (vgl. Vs. 10) 1—3. Apok. 10, 9—10, und es ist mir der Genuss der lieblichste gewesen. Das Wort des Herrn erquicket die Seele Ps. 19, 8. 119, 50. 42. Die Gesammtheit der Worte (דבריך, weshalb das Keri דברך durchaus vom Uebel), was immer dazu sich zählt, das (ויהי) wird, indem es seine Lebenskraft entwickelt, in seinem Innern seines Herzens Lust und Wonne. Und dies um deswillen, weil des Herrn Name über ihm genannt 7, 10. 14, 9. Ex. 3, 18. Jes. 43, 7, also ihm er Eigenthum, er seines Lebens Herr und Gott. Sollte er dessen ihm was immer offenbarendes Wort nicht seines Herzens Freude sein lassen? Es ist auch seine Speise, dass er den Willen thue des, der ihn gesandt hat. Darum das prophetische Element in dem Namen Gottes selbst, יהוה אלהי צבאות, der als aller Lichtgewalten Gott in seiner Allmacht sich erweist 10, 11 ff., sollte der denn nicht Gewalt haben, auch die Schmach zu brechen, die solches Wort auf seinen Diener gehäuft? Doch wie die Schmach? Trotzdem, dass sie so süss ihm war als Gottes Speise, die von ihm gebotene Verkündigung, wie bitteres Gift wirkte in ihr sich aus für den Verkündenden! Es war ein trübseliges Wort, das ihn verstimmen musste. Darum mied er die Kreise fröhlich Scherzender (סוד משחקים), die Stellen, wo Lust und Erdenwonne lockte 1 Sam. 18, 7. 2 Sam. 6, 5, Sang und Klang Spr. 26, 19. und Tanz mit frohen Scherzen Jer. 31, 4, ging nicht zu ihnen, guter Dinge Theil zu haben an ihrer Freude 11, 15, dass auch er aufjubelte (ואעלז) 16, 8, sondern sass, wie die Betrübten pflegen in ihrem Wehe, das keine Theilnahme erschöpfen mag (Esr. 9, 3. Ps. 32, 4. 102, 7—8), einsam vor der Gewalt, mit der die kalte Hand der göttlichen Offenbarung (מפני ידך) ihn berührte in ihrer alles

irdische Sein erstarrenden Himmelsmacht. Es ist unnöthig, geradezu wie Jarchi dafür מפני נבואה הבאה לי מאתך zu substituiren. Denn die Hand, die des prophetischen Impulses Organ und Träger Ez. 1, 3. 3, 14. 22. 8, 1, ist auch nur das schauerweckende Ueberströmen bewältigender Gotteshoheit 16, 21. Hier liegt ihre Wirkung in der finsteren Gewalt, mit der die Seele sich ihm füllt 6, 11. Er hatte also keinen Theil an der Sünde, deren Rächer er sein musste, sie erfüllte ihn mit tiefer Pein, und er trug Leiden um das gesunkene Volk, das der Rache Gottes erliegen sollte. Das ist der Unmuth, der ihn 12, 1 zu hadern mit dem Herrn antrieb.

Die ganze Disharmonie quälender Widersprüche drängt sich in dem למה Vs. 18 zusammen. Wenn doch Gott so Grosses verheissen, und der Prophet so demüthig seinem Willen sich ergab, worin liegt die Ursache für des Propheten Leid? Sein Schmerz über das Verderben seines Volks 4, 19 f. 8, 21 ist die eine Seite, die andere die Verfolgung seitens derer, die ihm und seiner Trauerkunde übel wollen Vs. 10. Das Alles schlägt ihm eine Wunde, so schmerzlich wehevoll (אנושה [חולה Jarchi] vgl. 2 Sam. 12, 15), dass die siechende Qual (נחלה מכתי 10, 19), mit der er zwiefach getroffen, ohne Heilung ist (Röm. 9, 2. 2 Kor. 11, 29), jeder Linderung des Wehes sich entzieht 17, 9. 30, 12—13. Und diese Wunde, wie kann sie stehen mit der gottgebotenen Festigkeit der Errettung? Da, scheint es, hat die Gottesmacht sich nicht bewährt, Jehovah sein Wesen (היו תהיה) verleugnet. Er ist wie ein Lügner geworden, der sein Wort nicht hält, Wasser, denen nicht zu vertrauen, weil sie nicht Treue hielten, die Hoffnung dem Wanderer boten, wann zur Regenzeit sie hoch anschwollen, und versiegt jede zunichte machten Hi. 6, 15—20. Einst war er ein quellender Brunnen ihm gewesen 2, 13, 31, jetzt nur ein ausgetrockneter Wasserort Hi. 12, 15.

Vs. 19—20. Der Geist aus der Höhe lässt des Sehers Klage nicht ohne Antwort, sie wird selbst Grund (לכן) eines Gottesspruchs, der den Verzagten aufrichten und trösten soll. Er geht von einer zwiefachen Wendung des שוב aus, wie schon 4, 1 wir sie ähnlich trafen. Wenn du dich kehrest —

ab von deinem Jammer und der ihn verursachenden Menge, so will ich dich zurückkehren lassen zu der verheissenen Herrlichkeit. Wenn du Vertrauenslosigkeit und Verzweiflung lässt, und mit Zuversicht hängst an meiner Zusage, so wende ich dich zur Heilung und durch sie zur höchsten Freude. Vor mir sollst du stehen, 1 Kön. 10, 8. Spr. 22, 29. Hi. 1, 6, für meine Willensäusserung bereit, als ein treuer Knecht also, wie Elias 1 Kön. 17, 1. vgl. Act. 20, 22. Dies aber reicht noch nicht aus, Zinzendorf sagt recht: „Es soll eher möglich sein, dass sie sich Alle an dich ergeben, als dass du solltest matt und schlaff und ein Ueberläufer an sie werden. Ps. 11, 1. Mth. 3, 7. Offb. 3, 10. Luc. 22, 31. Joh. 10, 28. Luc. 10, 20." Und eine weitere Bedingung: Wenn du ausgehen lässest Herrliches vor Verworfenem. Ist זלל schütteln, von dem wohllüstigen Schlemmen Spr. 23, 20 f. 28, 7 aus in die verächtliche Unsicherheit, das Verworfensein Klgl. 1, 11 übergegangen, so scheint der ganze Ausdruck metallurgische Terminologie vgl. 6, 28 ff., in der die Aussonderung der Schlacken von dem reinen Erze in dem Rohmaterial den geschickten und sorgsam kundigen Werkmeister bezeichnet. Doch muss er ethische Tendenz hier haben. Sie giebt schon scharf das Targum ואם תתיב רשיעיא למהוי צדיקיא, dem nach Jarchi die Scheidung der Gottesfürchtigen von den Gottlosen fixirt, die sich bekehren. Die Hirschberger Bibel blickt auf Vs. 17 zurück, was noch köstlich vor dem Herrn in seinem Volke (Jes. 65, 8), das solle er von dem Nichtswürdigen abzusondern suchen, die Frommen trösten und die Gottlosen strafen. Wenn er das thue, dann solle er des Herrn Mund sein (כפי תהיה), als Solcher wesen, durch den der Herr redet zu dem Volk 1, 9. Ex. 4. 16. 2 Kor. 5, 20, die Kraft des Wortes Vs. 16 in ihm energisch sich documentiren. Bleibst du also, heisst es, deinem Beruf treu, zu zerstören das Widergöttliche, aufzubauen das heilig Verklärte, vgl. Hebr. 5, 14, so wird in Allem sich bewähren, dass ich in dir und durch dich rede, und wenn alles Fleisch vergehet wie Gras, mein Wort bleibet in Ewigkeit Jes. 40, 6 ff. Jene werden zu dir sich wenden, um von dir Fürbitten zu erlangen, vgl. Vs. 11. 42, 2, um deine Gunst zu finden, als Ziel ihres Ver-

langens, ihres Trostes Anker und Quell, du aber wirst, weil sie dich suchen werden, zu ihnen dich nicht wenden. Denn (das ist die Emphase der Copula in ושׁרתיך) was ich 1, 18. 19 dir verheissen und an meinen treuen Knechten bewähre Ez. 3, 8—9, das hast du dann erfahren, aus der Hand der Bösen, aus der Tyrannen Gewalt hab' ich dich frei- und losgemacht. עריצים die Starken, die durch die Fülle ihrer Kraft gewaltthätig sich bezeigen Ps. 54, 5. 86, 14.

Und nun fragen wir zum Schluss: Hat denn der Prophet sich nicht verirrt von dem, was Eingangs er als Grundlage seiner Verkündung selbst bezeichnete? Man könnte das meinen, wenn man ausser Acht liesse, wie eben diese persönliche Verhandlung über das eigene Loos dem Propheten die allgemeine Volkslage am schärfsten zeichnet, und wie gerade eine grosse Dürre mehr als anderes Elend des öffentlichen Lebens die *persönliche* Beziehung der einzelnen Glieder des Volks zu dem Gott ihres Lebens in Frage zu stellen schien. Prägten so hier Klage und Tröstung von der einen Seite den Unwillen Jehovah's gegen sein Volk aus, so lag von der anderen darin auch ein Schimmer jener Ueberwindung im Lichte einer höheren Gottesmacht, welche den heiligen Sehern den Sieg gegeben über die gefallene Welt.

Viertes Stück.

SEUCHE UND TOD.

KAPITEL XVI.

In immer grelleren Farben und mit stets gesteigerter Heftigkeit reihen sich die Bilder der drohenden Gottesgerichte an einander, welche Jehovah's Hass gegen die Seinen zur geschichtlichen Bewährung hindurchführen. Es war jenes Bild von der in Noth und Dürre verschmachtenden Erde markdurchrieselnd und eröffnete den Blick in die tiefste Qual der dem Zorn erliegenden Seele. Aber der Herr hat noch Grausigeres. Er zeigt uns ein Leichenfeld voll unbegrabener Todter, ein weites wüstes Feld voll unter Schmerzen entsetzlichster Art ihr Leben Aushauchender. Welche

Seele möchte da nicht Wehe rufen über die Todten! Doch wo das Todesgrauen Israel bewältigt, da ist überall der Geist der Berufung auf eine Schädelstätte geführt, und — eine Stille da und eine Stimme, die Todten ruft sie zum Leben, damit die Erde erfahre, dass Jehovah der Herr sei, dass er redet, und thuet es auch. Ez. 37, 1—14. Darum gestaltet sich denn auch hier der Ausblick in das steigende Elend der dem Herrn Gerichteten zum seligen Aufglänzen verklärter Aeonen, und, während Jeremias von dem Gericht ausgeht, welches durch Seuche und Tod die Schaaren des Volkes in den Staub streckt Vs. 1—9, und dieses als Frucht des gänzlichen Abfalls von dem Gott des Lebens nachweist Vs. 10—13, zeigt er dasselbe doch als Züchtigung, hinter der den Erwählten Rückkehr aus der Knechtschaft Landen winke Vs. 14—18, wann die Heiden alle zu der Erlösten Seligkeit sich bekehren und ihrem Segen Vs. 19—21. Gerade in dieser so natürlichen Gedankenverbindung erkennen wir das Moment des wachen Mandelstabes, welcher als Schirm und Zeuge des Reiches Gottes im Volke der Berufung immerdar erhoben werden muss, und den Elenden die Wege weist durch das finstere Todesthal zur Herrlichkeit. Jes. 26, 5 ff. Die Wendung vom Gericht zum Heil liegt in der Erwähnung der ägyptischen Knechtschaft Vs. 14. Eine Solche steht Israel noch einmal bevor, die Rettung aus ihr ist die Einführung in seine ewige Bestimmung. Von der Erwägung geleitet, werden wir uns in den schroffen Gegensätzen dieses Weissagungsstückes durchaus heimisch fühlen. Es lautet die Rede des Propheten dahin:

Und da geschahe das Wort Jehovah's zu mir also: Nimm dir kein 16,1 Weib, und keine Söhne mögen dir und Töchter wesen an diesem 2 Orte. Denn also hat Jehovah gesprochen über die Söhne und über 3 die Töchter, die geboren werden an diesem Orte, und über ihre Mütter, die sie gebären, und über ihre Väter, die sie gezeugt in diesem Lande, von Todesqualen hingerafft in Seuchen wird ihr Tod sein, 4 unbeklagt und unbegraben werden zu Mist über des Ackers Fläche hin sie werden, und durch das Schwerdt und durch den Hunger aufgezehrt, so dass ihre Leichen zum Frass dem Geflügel des Himmels geworden und den Thieren auf Erden. Denn also hat Jehovah 5

gesprochen: Nicht tritt ein in ein Haus voll Trauerlärm, und gehe nicht zum Klagen hin, und habe kein Mitgefühl für sie. Denn ich habe meinen Frieden fortgerissen aus dieses Volkes Kreisen, Spruch Jeho-
6 vah's, die Gnade und das Erbarmen. Und so sind gestorben Gross und Klein in diesem Lande — die liegen unbegraben, und Niemand
7 trauert um sie, und ritzt und macht sich kahl um sie, und bricht es ihnen in der Trauer, dem Manne Trost zu bringen um den Todten, und tränkt sie mit einem Becher voll Tröstungen um seinen Vater
8 und um seine Mutter. Aber auch in das Haus des Mahles tritt nicht
9 ein, zu weilen bei ihnen, zu essen und zu trinken. Denn also hat Jehovah Zebaoth, Israels Gott, gesprochen: Siehe, ich lasse zur Ruhe gehen aus diesem Orte vor euren Augen und in euren Tagen was Stimme von Fröhlichkeit und Stimme von Freude, was Stimme von Bräutigam und was Stimme von Braut.

10 Und ist geschehen, wenn du kund machst diesem Volke alle jene Worte, und sie zu dir sprechen: Um weswillen hat Jehovah über uns dieses grosse Unheil alles geredet, und was ist unsere Verschuldung, und was unsere Sünde, damit wir gesündigt haben gegen Jehovah,
11 unsern Gott? — da sprichst du zu ihnen: Um deswillen, dass verlassen haben eure Väter mich, Spruch Jehovah's, und gingen dann hinter andern Göttern her, und dienten ihnen, und neigten anbetend sich vor ihnen, mich aber haben sie verlassen und mein Gesetz nicht gehalten.
12 Und ihr habt es noch schlimmer gemacht als eure Väter, und siehe, ihr geht Jeglicher hinter seines Herzens Starrsinn her, des bösen, ohne
13 dass auf mich ihr höret. Und ich habe euch weggeschleudert von diesem Lande weg in die Lande, die ihr nicht kanntet, ihr und eure Väter nicht, und daselbst seid ihr zu Knechten geworden im Dienst anderer Götter, bei Tag und bei Nacht, da ich Huld euch nicht gewähre.

14 Darum siehe, Tage kommen, Spruch Jehovah's, da wird nimmer wieder man sprechen: Jehovah lebt, der die Kinder Israel herauf-
15 geführt aus dem Lande Aegypten, sondern Jehovah lebt, der heraufgeführt die Kinder Israel aus dem Land des Nordens und aus allen Landen, dahin er sie verjagt hatte, und dann hab' ich sie zurück-
16 geführt auf ihren Boden, den ich ihren Vätern gegeben hatte. Siehe, ich sende nach Fischern, vielen, Spruch Jehovah's, und die hatten sie gefischt, und darnach werde ich senden nach vielen Jägern, und die haben sie gejagt von über allen Bergen und von über allen Hügeln
17 und von den Felsenklüften. Denn meine Augen schweifen über alle ihre Wege, die sind nicht verborgen vor meinem Walten, und ihre
18 Schuld verhüllt sich nicht vor dem Blick meiner Augen. Aber vergolten habe ich in der Erst zwiefach ihre Verschuldung und ihre Sünde, darum dass sie entweihet mein Land, mit den Leichnamen ihrer Scheusale und ihrer Gräuel haben sie erfüllt mein Eigenthum.

Jehovah meine Macht und meiner Macht Halt, und meine Zuflucht am Tage der Drangsal, zu dir werden Völkerschaaren eingehen von den Enden der Erde und sprechen: Nichts als Lügen haben ererbt unsere Väter, Nichtigkeit, und war Keiner, der Nutzen brachte unter ihnen. Kann denn ein Mensch sich Götter machen, und die sind doch nicht Götter? Darum siehe, ich thue ihnen kund dieses Mal, thue kund ihnen meine Hand und meine Heldenstärke, und sie empfangen die Kunde, dass Jehovah mein Name. 19 20 21

Der ideal prophetische Charakter dieser Weissagung, der fast nur, was schon das Gesetz Moses über das Ende des abtrünnigen Volkes verkündet, in concreter Anwendung auf die Gegenwart wiederholt, und aller individueller Bezüge auf historische Vorkommnisse entbehrt, lässt hier den Gedanken an eine Bestimmung der Zeit gar nicht aufkommen, sondern dient auf das Gewisseste uns zu überzeugen, wie eben eine eigene Gestaltung der zermalmenden Gottesrache diese selbst in ihren ewigen Bezügen enthüllen soll.

Vs. 1—9. Der Befehl an den Propheten, so individuell er klingt, wird doch durch die Begründung dahin verallgemeinert, dass Niemand Weib und Kind haben soll, den der Herr ausnehmen möchte aus den Gerichten. Schwerlich meint er, dass sie nicht grössere Bekümmerniss und Sorge (1 Kor. 7, 16. Luc. 23, 29) sich dadurch aufbürden, sondern wenn Zwingli bemerkte: *Quum lex abhorreret ab eo, qui non auxisset gentem Israelis, excipitur ergo hic a lege,* so wird uns die Auflösung des Verheissungserbes in Israels Geschlecht darin verbürgt. Darum ist auch המקום הזה weder Anathoth, noch Jerusalem, sondern nach Vs. 3 Judah als Land der Verheissung Vs. 13, und der Gedanke, dass die finstern Qualen der Verwerfung die Heiligen Gottes nicht berühren Ez. 24, 18 f. Die Fortpflanzung soll aufhören, weil Alle, die in ihrem Kreise, die Geborenen (הילודים Ex. 1, 22), die Gebärenden, die Zeugenden, so weit an diesem Boden sie haften, in sein Verderben verschlungen werden. Krankheiten aller Art werden mit langsamer Qual in die Todespein sie stürzen und sie hinraffen. ממותי תחלאים wie מבואי Ez. 26, 10 sind die Todesqualen, das, worin der Tod wuchert durch der Krankheiten Macht, *mortes cruciatu plenae* (Zwingli), תחלאים wie 14, 18.

Es steigert sich also des Todes Galle darin, und kommt dann dazu, dass keine Todtenklage der abgeschiedenen Seele Ruhe singt 22, 18 f. 25, 33, dass sie unbeerdigt liegen 14, 16, ohne dass ein Herz Theil an ihnen nähme, so ist das das furchtbare Geschick, das wie Mist sie vermodern lässt 8, 2. 9, 22, und sie so dem äussersten Jammer hingiebt Ps. 18, 43. Jes. 25, 10 ff., in dem nun die Leichen, den gewaltsamsten Todesmächten erlegen, Schwerdt und Hunger, die Gier der Raubthiere sättigen sollen 19, 7. Wer fühlt nicht den Zahn ihrer Gier nagen an dem Volksbestande, die Oede, in der die Erde dann da liegt, die ihre Blutsaaten enthüllt hat, stumm und todt, wann die Geier kreischend darüber die Stimme der Rache rufen, ihr einsam hallendes Leichenlied: Gieb mir zu trinken, gieb zu trinken! Jes. 26, 21.

Der Ausspruch wird Vs. 5 ff. begründet. Doch wozu eine Begründung für so klares Gotteswort? eine Begründung zumal so ganz individueller Färbung? Sie lehnt an die Klage um die Todten an, die vom Propheten nicht vollzogen worden, um darin Aller Loos zu schildern. Kein Haus soll er betreten, wo Lärm der Todtenklage laut geworden. מַרְזֵחַ ist wie מִרְזַח Am. 6, 7 an sich zweideutig, weshalb Jarchi es wie Jonathan 25, 5 und Midrasch Esther I, 2 im Sinne des Gastmahls, Josef Kimchi in dem der Erhebung der Stimme zu Freude und Schmerz wie مرزيح nimmt, die LXX durch θίασον und Hieronymus durch *domum coniugii* es gaben. Das Trauermahl finden wir sogleich Vs. 7 genannt, bei dem durch die dargebrachten Spenden an die Klagenden Spr. 31, 6. Ez. 24, 17 deren Schmerz erleichtert werden sollte[1], und die Lebensgemeinschaft bekundet, die der Verlust selbst mit betroffen, und die nun die Hinterbliebenen um so inniger umschliessen will. Ebenso scheint doch Vs. 8—9 auf die Freude hinzuführen, deren Genuss verbittert werden soll, so dass wir leicht entweder die Theilnahme an Freude und Schmerz, oder blos die an der Todtentrauer darunter finden können. Aber die Weise der Begründung selbst fordert die

---

[1] *Geier, de luctu Hebr.* VI. 20.

lärmende Leichenfeier, und dann ergiebt sich ein Anschwellen im Ausdruck vom allgemeinsten sinnlichen Erklingen des lauten Lärmens durch das concretere Trauergestöhn bis zu dem theilnahmsvollen Mitgefühl. Nichts von Dem soll der Prophet zeigen, weil der Herr straft und erbarmungslos straft, indem er dem ganzen Dasein des Volks genommen mit Gewalt (אסף 8, 13), was sonst ihm Gottesweihe war, den ruhigen Genuss des Himmelslichtes (שלומי), und die Huld und das Erbarmen, deren freundlicher Schimmer unter des Hasses Grollen verblichen 13, 14. Da ist denn der Todesengel hingezogen durch das Land, und hat unter Gross und Klein seine reiche Aerndte gehalten, und sie muss ohne jedes Mitgefühl verenden. Die Trauerriten, die ihnen fehlen werden, sind nach Lev. 19, 27—28. Deut. 14, 1 freilich vom Gesetz verboten, aber dem das innere Leben mehr und mehr veräusserlichenden Zuge ethnischer Religiosität im Gottesvolke ganz entsprechend 41, 5. 47, 5, und hier wird eben, wie durch das מרזח im Anfang des Satzes, gerade das Ungöttliche dieser Leichenfeier darin ausgesprochen, dass sie dem Heiligen Jehovah's verboten. Zu den verwerflichen Riten wird denn auch das hier genannte Brechen — wohl des Brodtes (Jes. 58, 7), wie die LXX in dem *οὐ μὴ κλασθῇ ἄρτος* erklärend beifügen, zu zählen sein. Es fehlt das Object wohl nicht ohne Absicht, Calov konnte deshalb auch nach Ps. 112, 9 an allgemeine Trostesgaben denken. Es war eben der *Gedanke* des *Brodtes* verloren, und die blosse Form des פרס beibehalten, der Spendung — die aber leer, weil kein geistiger Gehalt sie füllte. Der, dem zugetheilt wird, ist der zu Tröstende (לנחמו gegenüber dem לחם). Der Ausdruck hat einige Aehnlichkeit mit der kirchlichen Terminologie vom heiligen Nachtmahl. Sie beruht auf einem sachlichen Grunde, sofern an beiden Stellen Lebensmittheilung und Geistesgemeinschaft intendirt sind. Die Spendung des Kelches der Tröstungen legt diese in den Wein, wie auch der Spruch Spr. 31, 4 ff. thut, welcher den Wein dem Herzbetrübten zugetheilt. Steigert er doch die Lebensmacht in dem berauschenden Feuergeist.[1]

[1] Eingehend besprach diesen Trostbecher die im *Nov. Thes. theol. phil.*

Wir denken demnach nicht, dass die Menge der Todten (Schmieder) diese Riten beschwichtigt, sondern sie hören auf (Deut. 26, 14), weil die Beziehung zu den Todten aufhörte, nicht Leichenklage mehr die Bahren umtönte, sondern — die Leichen nur als Mist auf dem Felde lagen. Wie wenig aber der Prophet die kalte Aeusserlichkeit dieser Riten schützt, obwohl ihr Ausfallen selbst schmerzlich für die Betroffenen, das zeigt uns die Wendung, in der das Haus des Gastmahls (Ez. 24, 22) mit seiner Lust sich anreiht, die Stimmen der Freude sollen ja alle verstummen Vs. 9. Dort ist seines Weilens (לשבת) nicht, kein Theilhaben (אותם) ihm an ihrer Lust. Als ob die Trauermahle nichts Anderes wären, als Schmausereien und Zechgelage. Die Zusammenstellung bürgt zugleich für den Gehalt der Symbolik in diesen Mahlen. Sie wollen die Klagenden in ihren Freudenstrom hineinziehen, sie theilhaben lassen an ihrem frohen Leben. Aber diese Freude selbst wird getilgt, 7, 34. 8, 19, und das nicht blos etwa in ungeschauter Ferne, sondern unter ihren Augen (לעיניכם) und in ihren Tagen (ובימיכם), so dass das jetzt lebende Geschlecht von dem Wehe der Vernichtung verschlungen wird. Darin gipfelt denn die drohende Aussicht. Das längst über des Volkes Häuptern schwebende Gericht bricht *nun* zermalmend ein.

Achten wir noch darauf, dass der Gottesspruch Vs. 1 sich durch das dreimalige כי כה אמר ה' Vs. 3. 5. 9 näher motivirt, so tritt dann als Gedankengang das heraus, der Prophet soll sein Geschlecht im Lande der Verheissung nicht gründen 1) weil Allen, die ihm angehören, das Gericht des Todes droht, 2) weil dieser Tod der wehevollste ohne Gotterbarmen, ohne menschliches Mitgefühl, und 3) weil das Gericht, das alle Freude tilgt, dies Geschlecht der Gegenwart vernichten soll, Trauer und Lust zugleich verstummen lässt.

Vs. 10—13. Die Verkündigung so harter Zukunft hat etwas Schweres, etwas Unglaubliches. Das Volk kann also

---

T. I S. 949 ff. abgedruckte Abhandlung von Garmann, *Ex. phil. de Poc. Consol.* Wittb. 1709.

noch bedenklich fragen, womit so herbes Unheil (das כל הרעה הגדולה הזאת erklärt auslegend das voraufgegangene כל הדברים האלה) es verdient. In der Punctation מֶה wäre auch hier eine Abschwächung sachlich in sofern, als ihnen gar nicht daran liegt, die wirkliche Substanz der Gerichtsursache zu kennen, sondern vielmehr an dem Anlass selbst ihnen der Zweifel haftet, da, mögen sie gethan haben, was sie wollen, Das zu hart und — Täuschung aller Hoffnungen seitens Jehovah's ist, wie 4, 10 der Prophet sie selbst sagen liess. Seit den Tagen der Väter haben sie den Quell ihres Lebens verlassen 2, 13, und Fremden nachhängend, haben sie ihnen sich zu Knechten gemacht (ויעבדום), und darum sich von Mächten leiten lassen, die nicht des Herrn keusches Gesetz. Haben's die Väter schon also gemacht, und die Geschichte ist des Zeugniss von den Zeiten der Richter in Israel ab, wie tief sind die Kinder dieser Tage noch unter der Väter Thun gesunken! 7, 26. 11, 10. 7, 24. Sie haben, indem sie nicht hören wollen (לבלתי שמע אלי) auf Jehovah's Gebot, sich erstarrt in ihrer eigenen Herzen sündigen Gedanken, sind dem finsteren Zuge ihrer eigenen Begierden gefolgt 3, 17. 16, 12. 13, 10. Da sind sie reif geworden für die Erfüllung aller Drohungen des Gesetzes Deut. 4, 27 f. 28, 14. 36, der Herr verstösst sie mit gewaltigem Arm (והטלתי) weit weg aus dem Lande, darin Milch und Honig ihnen fliessen sollte, in ein Land, von dem weder sie, noch ihre Väter eine Erfahrung ihres eignen Lebens besitzen, mit dem niemals sie in Berührung kamen, das ihnen das fremdeste und fremdgeartetste, und darum so trostlos kalt entgegenstarrt. Dort können sie, wozu sie so grosse Lust gezeigt durch ihr Leben hin, den Götzen dienen in ungestörter Lust, und wenn sie es gethan haben mit ganzem vollen Herzen, ohne Unterlass bei Tag und Nacht (עבדתם, *Concessio cum ironia i. e. poteritis ibi usque ad satietatem servire idolis, ad quae ita anhelatis, imo insanitis.* Rosenmüller), es erfahren, was es ihnen einträgt. Das liegt in dem relativen Zusatz: אשר לא אתן לכם חנינה, der Herr hat keine huldvoll gnädige Gesinnung mehr, dessen subjective Bedeutung die LXX durch ἔλεος gaben, Hierony-

mus in seinem *requiem* die objective Macht für das Volk. Gott hat seine Gnade entzogen und — finsteres Elend bleibt da in den Herzen, wie es den Götzen angemessen, die eben Ausgeburten ihrer finstern Natur. Ruhe sucht das Menschenherz. Findet es den Quell des Lebens nicht, so berauscht es sich in erträumten Phantomen, die, wenn nicht gespenstische, so dämonische Befriedigung gewähren. Das war das Gehen zu den Wassern des Euphrat und des Nil, das 2, 18 Jeremias gerichtet. Sie mögen's haben, was sie suchten. Irren wir nicht, so lässt sich's hier am besten erschliessen, was die Natur der Sünde wider den heiligen Geist, der keine Vergebung mehr. Der Mensch sucht, was die Gnade ihm versagt und das Leben, in der trostlosen Nacht des Todes ohne Gott, und fand er es, so fand er den Tod ja auf ewig.

Vs. 14—18. Ueberraschender kann auf den ersten Anblick hin nichts kommen, als die Wendung der Gedanken hier vom düstersten Gericht zum Ausblick auf die seligste Befreiung, und das zumal, wenn sie mit לכן sich einführt. Das wäre sicher unbegreiflich, wenn blos dem Trost der Frommen er dienen sollte, wenn nicht zunächst die Basis die wäre, die Zwingli treffend mit den Worten zeichnet: *Tam certum et indubitatum est ut praedicta mala sitis experturi, ut reditus e Babylonia non sit minus celebris futurus, quam reditus ex Aegypto.* Aber doch reicht dies keineswegs aus, da 23, 7—8 klar und bestimmt der Wechsel an die Zeit anlehnt, da Israel werde geholfen werden, also ein Strahl von Erlösung auch hier durchblicken muss (Hab. 3, 2 ff.), wie in והשבותים וגו' Vs. 15 ausdrücklich er vorliegt. Babylon's drohendes Elend wird für grausiger zu halten sein, als Aegyptens Knechtschaft, und darum auch die Rettung gewaltsamer eingreifend in des Volkes Leben. In Parallele treten Beide, und Anfang und Ausgang einen sich so, dass hier das Ende der Tage zum Beginn des Aeon der Ewigkeit wird. Die Wunder der Gottesmacht und die Wohlthat der Erlösung werden weit hinausgehen über die von Aegypten, weil der letzte Gang durch das Todesgrausen alles Wehe abstreifen soll von dem Volk, bis das geistliche Israel geboren, das ganz des Herrn ist,

dem dann die Völker alle sich anschliessen, Theil zu haben an seinem Segen. Jes. 2, 2—4. Röm. 11, 25—27. Indem die Ferne sich in Land der Mitternacht und alle Lande, dahin Israel verstossen (אשר הדיחם שמה) von der gewaltigen Hand der Rache Gottes, zu spalten scheint, so erklärt das Zweite den Namen des Ersteren nach 1, 14 näher, und das Land der Mitternacht erscheint als bewusster Typus aller Verbannungsstätten (als Gegensatz gegen das אדמתם אשר נתתי לאבותם, in dem das verheissene Erbe dem Volke aller Geschlechter zugeeignet ist), von denen Babylon nur das nächste Bild trägt. Das zwitterhafte Helldunkel des prophetischen Ausblicks tritt besonders Vs. 16 heraus. Vielleicht, dass wir zu bestimmter Sicherheit des Verständnisses gelangen, wenn keine Nüance des Redeausdrucks uns unbeachtet bleibt. Das Erste ist, dass Jehovah nach Fischern in grosser Menge (לְדַוָּגִים רַבִּים, wofür das Keri דיגים ohne andern ersichtlichen Grund, als dass Jes. 19, 8 also gesprochen, und sogleich ודיגום wir lesen, was wieder durch דוגה Am. 4, 2 sich paralysiren würde, es sei denn, dass ein Klang dem צַיָּדִים ähnlich [Henderson] hergestellt werden sollte, so dass eine Botschaft an sie zu bringen, sie vom Herrn zu entbieten), sendet. Dies ist wenigstens ideell gegenwärtiges Thun, הִנְנִי שֹׁלֵחַ. Das sodann sich anreihende ודוגום als perfectisch giebt den Erfolg der Sendung als Basis zu fernerem Thun des Herrn in der Zukunft (ואחרי כן). Demnach wird er nach Vielen aussenden, die Jäger, und die sie, wenn Ferneres eintreten soll, gejagt haben (וצדום), fort aus allen Zufluchtsorten, die bange Furcht sich wählen mag, Berge, Hügel, Felsenklüfte. Doch was will Das sagen? Am bequemsten fuhren hier Diejenigen, deren cruder Weissagungsbegriff, mag's biegen oder brechen, nicht anders, denn mit Schlagworten biblischer Grundstellen operirt. Denn denen bleiben die Fischer hier und Ez. 47, 10[1] klar und zweifellos die Apostel Jesu Christi als Menschenfischer Mth. 4, 19. Mc. 1, 17. Was die mit der dem Ge-

[1] Die zu dieser Stelle von uns gegebenen Ausführungen (*Die Wasser des Lebens* S. 126 vgl. S. 58) wüssten wir in nichts mit Retractionen zu versehen.

schlecht der Gegenwart (Vs. 1. 9) gedrohten Verbannung zu thun haben, wie sie zu den Jägern stehen, zumal da waidmännische Ausdrücke, wie wir beachten wollen, im Munde des Heilands das Thun der Seinen an der Menschheit doch niemals gezeichnet, darüber erhalten wir keinen Aufschluss, und so gewiss wir die historisch sicher beglaubigte Beziehung der Fischer zu dem messianischen Leben Israels zu würdigen wissen, so hoch wir die urchristliche Begeisterung anschlagen, die den Hymnus bei Clemens von Alexandrien trägt: *Σῶτερ Ἰησοῦ, ἁλιεῦ μερόπων τῶν σωζομένων πελάγους κακίας, ἰχθῦς ἁγνοὺς κύματος ἐχθροῦ γλυκερῇ ζωῇ δελεάζων*, das steht fest, dass hier zwar die Instanz, die Jäger führten nicht in die Heimat zurück, sondern tödten (J. D. Michaelis), durch den in אחרי כן gebotenen Gegensatz sich löst, aber der Anschluss des Motivs der Sendung im Zorn Gottes Vs. 17 eine beseligende Absicht ihres Thun nicht zulässt (Hülsemann). Was bleibt uns also übrig? Nichts, was irgend dem Worte Gottes Gefahr droht, sondern nur seine Wahrheit und sein Leben auch unsrer Erkenntniss gründet, damit es zum Wege des Heils uns werde, aber auch Weg des Heils sein konnte für die Geschlechter Israels. Man wähne nur nicht, dass dem Ansehn der Schrift Eintrag geschieht, wo unsere langher gefassten Wahnbilder zerrinnen sollen, um tieferen Wissensenthüllungen Raum zu geben. Auch wähne man nicht, dass das Ansehn kirchlicher Ueberlieferung wir dadurch zu brechen denken. Wir wissen, dass vom geistlichen Fang durch die Lehre des Evangeliums seit Origenes (*Hom.* XII *in Jer.*), Tertullian (*c. Marc.* I c. 3) und Ambrosius (*Serm.* VI in Ps. 118) besonders nachdrücklich auch Brenz, Pappus und Calov die Verkündung nach Röm. 11, 18 ff. gedeutet haben. Aber wir wissen auch, dass die Auffassung der *Kirche* auf tieferem Grunde ruhte, als der blossen Consonanz der Worte. Stier sagte[1] recht, dass das Denken und Reden Christi an alttestamentliche Vorbilder sich anschloss, in denen der Geist alle Keime des neuen zum Wachsthum der Erfüllung wunderbar gelegt

[1] Reden Jesu I S. 65.

hatte, und konnte deshalb in dem Fischerstande der Apostel für den Herrn selbst ein weissagendes Element aufweisen auf die Letztzeit, wie Ezechiel dort sie zeichnet, da Fischer stehen werden von Engedi bis Eneglajm, in ihren Netzen die zahllose Menge der Fische zu befassen, die des Lebens selige Fluthen füllen werden. Das eben ist es, was wir in's Auge zu fassen haben. Nicht ohne Grund steht לדוגים רבים zuerst, und dann לרבים צידים, welches nur grosses Ungeschick (J. D. Michaelis) in לְרֹבִים umsetzen konnte, um ein völlig unnützes Bild der Bogenschützen den Jägern zuzugesellen. Da sind doch klar die *Vielen* markirt, *viele* sollen der Fischer, *viele* der Jäger sein, die als die Vielen (vgl. 3, 7. 10) sich bethätigen. Gerade wie im Bild bei Ezechiel die sehr vielen Fische, die Menge derselben wie im grossen Meer, die Ausdehnung des beseligten Lebens in dem Meer des Todes malt, so werden hier die *vielen* Träger der gottentbotenen Gewalt absichtlich hervorgehoben sein. Nun steht fest, dass Fischer und Jäger keineswegs seltene Bilder der rohesten, sicher treffenden, unentfliehbaren Gewalt (Theodoret)[1] in der Schrift sind, wie Gen. 10, 9. Am. 4, 2. Hab. 1, 14. Ez. 12, 13, und ergreifender lässt die Verödung der lärmenden Handelswelt in Tyrus Ez. 26, 5—19 sich nicht schildern, als durch die Umwandlung in ein Gefilde, da nur die Fischer einsam noch ihr Gewerbe treiben. Sollen wir sagen, absichtlich habe der Herr im Vordergrund die Drohung gehalten, die Herzen zu brechen der Unbussfertigen, um im innersten Grunde doch die Beseligung der verheissenen Zukunft durchschimmern zu lassen (Schmieder)? Aber — so künstlich operirte der Geist der Weissagung nicht, so kleinlich sind die Mittel seiner Erbauung nicht. Sein Wort ist ein Hammer, der Felsen zerschmettert! Wir bleiben bei dem Targum לעממין קטולין für לדוגים, die Menge der Israel befeindenden und überwindenden Gottesmächte, die der Rache des Herrn dienen, Israels Schuld, die nichts dem Flammenauge seiner Alles bewachenden, alle Wege Israels richtenden (כי עיני על כל דרכיהם) Ob-

---

[1] S. Pfeiffer, *Dub. vex.* S. 750.

hut gegenüber (מנגד עיני) verhüllen und verbergen kann (נצפן ist weiter greifend als נסתרו, das Verheimlichen im Dunkeln gegenüber der Entrückung aus dem Anblick überhaupt, entsprechend dem עונם gegenüber dem דרכיהם, da der schuldbewusste Sinn die Nacht der dunklen Hülle sucht), Israels Versündigung zwiefach (משנה) zu strafen. Sie sollen hart und gewaltig gestraft werden. מִשְׁנֵה עֲוֹנָם, durch die Accentuation verknüpft, erklärt Jes. 40, 2. Die Verschuldung hat doppeltes Gericht zum *Lohn* empfangen, die Vergeltung (שלמתי) ist reich gewesen, so reich, dass sie auch eine doppelte Verschuldung würde genugsam gesühnt haben, על חד תרין des Targum. Aber da häufen wir ja die Schwierigkeit. Wie ist das denkbar? Nun, ein Unrecht geschieht ihnen nicht, das liegt in שלמתי Vs. 18 feierlich beschworen. Denn in Dem ist kein Moment der Trübung, nur rechtes, heiliges Ebenmass. Aber — wer je einmal die Qual einer schuldbeladenen Seele in der eigenen Brust erfahren, der sollte billig verstehen, was dieses Doppelte der Sündenstrafe sei. Es ist der Schmerz, der an der That haftet, die den Tod statt des Lebens erwählt, der Wurm, der nicht stirbt, aber auch die Reue, die beklagt, dass die Liebe Gottes sie mit Füssen trat, das Feuer, das nicht verlischt. Verdient hat das Herz mit jeder Verschuldung das Alles, die Gnade fehlt ihm, und es wird Knecht der Götzen. Das ist das doppelte Wehe! Und hier deutet es uns der Wortlaut so scharf schneidend. Des Herrn Land, die Auen seiner Heiligkeit, die haben sie profanirt, dadurch profanirt, dass sie mit den *Leichen* ihrer Scheusale das dem Herrn des *Lebens* Zugehörige erfüllt, und so jeden Schimmer heiligen Gottesglanzes (צבי 3, 19) erlöschen liessen unter der finstern Elendsnacht. 19, 5. Doch *Leichen?* Welche meint die Gottesstimme? Wir lasen von den Unbegrabenen Vs. 4. 6. Doch diese sollten נבלת שקוציהם ותועבותיהם heissen können? Wir wissen auch aus 2, 7, dass dies sonst die Götzen mit ihrer schmählichen Verderbensgewalt 7, 30. Unerhört wäre es, sollten die ihnen gebrachten Opferthiere Lev. 26, 30 Leichen heissen können, unerhörter noch, sollten den Götzen selbst Leichname beigelegt werden

(Schmieder), als hätten diese je ein Leben gehabt, das jetzt entflohen wäre! Nein — obwohl todt, oder vielmehr, eben weil todt, so haben sie in den Tod alle ihre Knechte verschlungen, und die Leichensaat gestreut über die Felder des Lebens. Die, welche die Scheusale liebten, wurden, indem Scheusäliges sie thaten vgl. 6, 15, selbst zu Scheusalen, Jehovah's Seele hatte Ekel an ihnen 14, 19. Der ganze Wortausdruck „Leichen ihrer Gräuel" will also sie auf ihren Leichenfeldern Vs. 4 zeigen, wie die Gräuel sie dort hingestreckt. Und da finden wir denn den Ort, das ראשׁונה zu erwägen. Indem es nach einem אחרי כן uns entgegenklingt, mahnt es an den theokratischen Gegensatz von früher und später, Anfang und Ende, dem Aeon der Zeitlichkeit und dem der Ewigkeit, wie Jes. 8, 23. 9, 2ff. Dann wird das Wort adverbial, in der Erstzeit wird das Volk zwar hohe Strafe zu tragen bekommen, darnach aber — etwa die Seligkeit der Verheissung Vs. 14ff.? Das nicht, sondern noch schwereres Gericht, so dass Gericht auf Gericht sich drängt. Demnach erscheinen denn die Fischer als die verschiedenen Verderbensmächte in der vormessianischen Zeit, die Jäger als die, welche nach dem Anbruch des Heils dann dem in die Verheissung nicht eingehenden Israel Verderben bringen. Das Motiv zu diesem Wechsel liegt in Vs. 17, dass der Herr wisse, was Israel geht und treibt 23, 24. 32, 19. Hi. 34, 21. Das Präteritum שׁלמתי ist vom Standpunkt des Endes aus gesprochen, und die änigmatische Form des Ausdrucks spiegelt das Geheimniss der Zukunft Israels.

Vs. 19—21. Auf sie schaut deshalb der ahnungsvolle Blick des Sehers aus zum Schluss der Rede. In der Stunde der Drangsale, wo Alles beengend die Seele quält, weil die Götzen sie nicht satt gemacht, sondern in des Todes Bande geschlagen, da ist ihnen Jehovah allein Macht und Machtstatt und Zuflucht 17, 17. Das עזי seit dem Lied am Schilfmeer Ex. 15, 2 bis in den messianischen Aeon Heilszuversicht Jes. 12, 2. Bedeutsam daneben מעזי, wie zu erklären, was עזי sei, Ort, in der aller Macht seines Lebens Quell, und מנוסי, zu dem er deshalb fliehen kann in aller Noth. Zu dir kom-

men die Völker alle von aller Ferne Fernen, zu dir als ihres Heiles Quelle Zef. 3, 9, dir zu dienen Jes. 2, 3. 27, 13. Das ist das Ende des Heils, wo der Herr die Seinen erlöst hat aus ihrem jetzt drohenden Elend Vs. 15. Da wird Israel Frucht tragen, und diese Frucht — der Heiden Erbe. Darum bekennen sie denn, dass ihre Väter nur Eitles verehrt haben, 3, 23. 1 Sam. 12, 21, dass die Götter, die ihr Theil, 10, 3, Machwerke des Wahnes und der Ohnmacht waren. Lug und Trug in sich waren ihrer eitlen Hoffnung Lug sie und des Lebens, das ihr entstammt, 10, 14. Jes. 44, 10. Am Ende haben die Ohnmacht sie erfahren dieser Götter, הבל Jes. 44, 10. Hab. 2, 18., *spes habuerunt male collocatas* (Grotius), durch Erfahrung gelernt, wie eitel sie. Wie konnten Die irgend welchen Nutzen bringen (מועיל)? Der Herr allein bewährt seinen Namen 33, 2. Darum vgl. 10, 3 ff. Jes. 44, 15—20 fragen sie, ob's denn möglich sei, dass ein staubgebornes sündiges Wesen (אדם) Götter (אלהים) mache, überirdische Schauer erweckende, als ob nicht der Schöpfer grösser sein müsste als das Geschöpf! Wer sagt das? Die Völker — dann schliesst sich Vs 21 nicht an. Jehovah — zu dem war eben geredet. Wir denken also, der Prophet spricht, und dies, um die Anrede an Jehovah zu motiviren, das Hülflose der Götzen zu richten. Wie könnten helfen, die keine Götter sind? die nur dadurch, dass Menschen sie dazu machen, Götterschein tragen? Darum, weil es unmöglich und widernatürlich, und trotzdem von Israel geschehen Vs. 13, darum will nun endlich (הפעם הזאת) bei dieser letzten Heimsuchung, wo Alles im Gericht die Abtrünnigen verschlingt, im Segen die Heiligen erhebt, Jehovah in seiner ungetrübten Gottesmacht sich kund geben, dass Alles die strafende Gewalt seiner Hand 6, 12. 15, 6 (*the severe afflictions to be suffered during the captivity*. Henderson) erfahre und sich beuge unter seine starke Macht. So werden markinnig sie es fühlen, dass Jehovah seines Wesens Bezeichnung, sein Name ist, Ex. 3, 14. 6, 2—3. Das ist das Ziel alles creatürlichen Ringens, der Preis aller Lebensbewegung, den Herrn zu erkennen, wie er ist. Ex. 6, 7. 7, 17. 8, 10. Ez. 12, 15—16. Noch den aus den Gräbern ihrer

irdischen Natur im Geist aus der Höhe Erstandenen leuchtet dieses Ziel Ez. 37, 14.

Die letzten drei Verse bilden den Anfang der bis 17, 14 reichenden Haftare zur Parasche בחקותי (אם) Lev. 26, 3—27, 34, welche anhebend von dem der Gesetzeserfüllung verheissenen Segen, dem Siege der Kinder des Heils über alle ihre Feinde, wann der Herr sich zu ihnen wendet, seine Wohnung unter ihnen zu nehmen und nicht sie zu verwerfen, ihr treuer Gott 26, 3—13, als Gegenbild den Fluch der Untreue ausführt, wie derselbe zunächst zur Zucht dienen soll, dann aber, wenn er das Volk nicht gehorsam machen wird, noch siebenfach strengeres Gericht herbeiführen, bis zur Qual, da Jehovah die Schuldigen in alle Lande treibt, und doch den Bund mit den Vätern nicht bricht, sondern neu ihn aufrichtet und seiner gedenkt vor den Augen der Heiden, dass er ihr Gott wäre ewiglich Vs. 14—45. Und wenn daran nun noch Gesetze von Gelübden, Verbanntem und Zehnten in der Parasche gereiht sind 27, 1 ff., so sprechen sie die Heiligung des ganzen Daseins aus, indem die beiden Ersteren, mit einander correspondirend, die Weihe der Güter des Lebens durch freiwilligen Tod in Gott oder den gebrochenen Eigenwillen durch die Trennung vom Erdensein vollziehen lehren, das Letzte in dem Zehnten die Befassung des Existirenden im Licht aus der Höhe will. Das ist die rituell symbolische Darstellung des in der Bundesheiligung Gebotenen, und darum gehen beide Stücke 26, 46. 27, 34 in der Bemerkung aus, wie das die Gebote, die Satzungen und Rechte, welche des Herrn Rath zwischen ihm und den Kindern Israel gestellt, auf dem Berge Sinai, durch die Hand des Moses. Alles Leben Israels geht hinaus auf das Gebot: Ich bin der Herr dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir! Sollen wir's da noch sagen, was die Haftare zu dieser Parasche Stimmendes aufwies? Wir haben hier nur die eine Beziehung auf die Heidenwelt und die Offenbarung Jehovah's in seiner ewigen Gottesmacht. Aber wir werden sogleich im nächsten Stück die Ergänzung finden, wie Abgötterei, sich Verlassen auf Menschenkraft Israels Grab, aber der Thron der Herrlichkeit die Stätte von Israels Hei-

ligthum, Jehovah Israels Hoffnung, alles Heil und alle Hülfe nur in ihm, der seiner Heiligen Ruhm. Ist die Folge eine umgekehrte, so beruht das darauf, dass im Gesetz es galt, Israel seinen Sieg, hier bei dem Propheten, ihm seinen Untergang zu zeigen.

Fünftes Stück.

DER ABTRUENNIGEN VERDERBEN.

KAPITEL XVII.

Wenn uns der Abschnitt des Gesetzes, dem, wie wir eben sagten, von der jüdischen Synagogenordnung der Hauptbestandtheil dieses Stücks als Haftare an die Seite gestellt worden, die Bundesweihe Israels an ihre Bedingungen im Thun und Leben des Volks knüpfte, so hat der Prophet hier mit wunderbar gehobener Seele die Bewältigung des ganzen Daseins gezeichnet im Lichte aus der Höhe, indem er zuerst die Abgötterei des sündigen Judahs geisselt, die das Feuer seines Zorns, das ewiglich brennt, austilgen soll Vs. 1—4, dann den Fluch ausspricht über den Mann, der, statt dass er Jehovah zu dem Felsen seiner Hoffnung macht, auf Menschenkraft und Ansehn trotzet, Segen über den, dem der Herr die Zuversicht, der einem Jeden giebt nach seinem Thun, und dadurch die Ohnmacht alles irdischen Gutes zu Tage legt, die in aller Drangsal des Lebens und unter allen Verfolgungen das Auge der Heiligen Hülfe verlangend nur nach ihm blicken lässt, dem Retter in aller Noth Vs. 5—18. Nur so, wenn Jehovah wirklich Israels Gott, wird endlich auch ihm die Sabbathsruhe beseligter Zukunft leuchten, die, für immer ihm zugesagt, für immer von Jerusalem weichet, wo auch ihr äusseres Bild nicht einmal mehr bewahrt wird, Vs. 19—27.

Das ganze Stück der Weissagung trägt einen *abschliessenden* Charakter, es befasst in grossen und gewaltigen Zügen die tiefsten Strebungen im Leben der Heiligen zum Gott ihres Heils, und concentrirt so den Blick auf das Bild noch einmal und zur Stillung aller darin streitenden Elemente, auf das Bild von dem Mandelstab mit seinem Segen und seinen Forderungen an das Geschlecht der Heiligen. Wir werden

dasselbe in jeder Gedankenwendung von besonderem Licht beleuchtet uns entgegen treten sehen, und es beherrscht mit einem unaussprechlich hohen Zauber selbst den sprachlichen Ausdruck in des Propheten Worten. Er sagt nämlich:

Judahs Sünde steht verzeichnet mit eisernem Griffel, mit diamant- 17,1 ner Spitze, eingegraben in ihres Herzens Tafel und an den Hörnern eurer Altäre, wie ihrer Kinder Gedenken an ihre Altäre und ihre 2 Ascherasäulen über grünem Holze, über Hügeln, die so hoch ragen. Du, 3 der du ein Berg mir im Gefilde, deine Macht, all' deine Schätze werde ich zur Beute geben, deine Höhen, um der Sünde willen in allen deinen Gränzen! Und da hast du und zwar auf eigenen Antrieb abge- 4 lassen von deinem Erbe, das ich dir gegeben hatte, und ich habe dich zum Knecht gemacht deinen Feinden in einem Lande, von dem du nichts wusstest. Denn Feuer habt ihr angefacht in meinem Zorne — das brennt in Ewigkeit.

Also hat Jehovah gesprochen: Verflucht der Mann, der auf den 5 Menschen sein Vertrauen setzt, und hat Fleisch zu seinem Arm gemacht, und weichet von Jehovah in seinem Herzen. Und er ist wie 6 Haide in der Steppe, und siehet's nicht, wann Gutes kommet, sondern hat Wohnung genommen an dürren Stätten in der Wüste, im salzbedeckten Lande, da kein Bleiben ist. Gesegnet der Mann, der sein 7 Vertrauen auf Jehovah setzt, und Jehovah ist seines Vertrauens Halt geworden. Der ist wie ein Baum geworden, gepflanzt am Wasser, 8 und streckt über einen Strom hin seine Wurzeln, und hat keine Furcht, wann Hitze kommt, und sein Laub ist grün geworden, und im Jahr der Dürre vergehet er nicht, und entzieht sich nicht dem Frucht Tragen. Ränkevoll ist freilich das Herz vor Allem und siech, wer mag es ken- 9 nen lernen? Doch ich bin Jehovah, erforsche auch ein Herz, prüfe 10 Nieren, und dies, um Jedermann zu geben nach seinen Wegen, nach der Frucht seiner Thaten. Ein Rebhuhn brütete, ohne dass es gelegt 11 hatte — wer Reichthum schafft, ohne im Wege des Rechts, in der Mitte seiner Tage muss er ihn verlassen, und an seinem Ausgang wird er dastehen als ein Narr. Aber ein Thron in Glorie ist die Höhe 12 von Anbeginn, der Ort unsers Heiligthums, Israels Hoffnung Jeho- 13 vah, Alle, die dich verlassen, werden zu Schanden, die von mir weichen, werden in die Erde geschrieben. Denn sie haben den Quell lebendiger Wasser verlassen, Jehovah. Heile mich, Jehovah, dann werd' ich 14 geheilet, hilf mir, dann möchte mir geholfen sein! Denn mein Lobgesang bist du! Siehe, jene sprechen zu mir: Wo ist Jehovah's Wort, es 15 komme doch! Aber ich, ich habe mich nicht weggedrängt davon, 16 hinter dir her Hirt zu sein, indess ein Tag, so siech, der war es nicht, nach dem mein Sehnen ging, du wusstest es! Was von meinen Lippen geht, gegenwärtig vor deinem Gnadenblick steht Das. So erscheine 17

mir denn nicht zum Verderben, meine Zuflucht du am Tag des
18 Unheils. Zu Schanden werden, die mich verfolgen, aber ich möge nicht zu Schanden werden; Jene werden gebrochen, aber ich möge nicht gebrochen werden! Bringe über sie des Unheils Tag, und zwiefach brich mit Bruche sie!

19 Also hat Jehovah zu mir gesprochen: Geh', und wenn du dich hingestellt im Thor der Volkskinder, zu welchem eintreten die Könige von Judah, und durch welches sie ausgehen, und in allen Tho-
20 ren von Jerusalem, da sprichst du zu ihnen: Höret Jehovah's Wort, ihr Könige von Judah und ihr Alle von Judah und Alle, die wohnen zu Jerusalem, die ihr eintretet zu diesen Thoren: Also hat Jehovah
21 gesprochen: Haltet Wacht über eure Seelen, und traget nicht Tragbares am Sabbathstage und bringet's ein durch die Thore von Jeru-
22 salem, und ihr sollt nicht Tragbares herausbringen aus euren Häusern am Sabbathstage und keinerlei Werk verrichten, und so würdet den Sabbathstag ihr heilig halten, wie ich euren Vätern befohlen
23 habe. Aber sie haben nicht gehört und ihr Ohr nicht geneigt, und machten so hart ihren Nacken, so dass Keiner, der höret, und kein An-
24 nehmen von Zucht. Aber geschehen ist's, wenn ihr hören, hören wollt auf mich, Spruch Jehovah's, so dass kein Einbringen von Tragbarem in die Thore dieser Stadt am Sabbathstage, und Heiligung des Sabbathstages, ohne dass an ihm irgend ein Geschäft verrichtet wird;
25 da sind zu den Thoren dieser Stadt Könige eingetreten und Fürsten, die auf dem Stuhle Davids thronen, die einherfahren auf Wagen und auf Rossen, sie selbst und ihre Fürsten, die Männer von Judah und die Bewohner von Jerusalem, und es wohnt diese Stadt in Ewigkeit,
26 und sind gekommen aus den Städten Judahs und aus den Umgebungen von Jerusalem, und aus dem Lande Benjamin, und aus der Niederung, und vom Gebirge, und aus dem Süden, die bringen Brandopfer und Schlachtopfer und Mehlopfer und Weihrauch, und die Dank
27 bringen in Jehovah's Haus. Und wenn ihr nicht hören wollt auf mich, den Sabbathstag zu heiligen, und nicht Tragbares zu tragen und einzugehen in die Thore Jerusalems am Sabbathstag, da hab' ich Feuer angezündet in ihren Thoren, und das frisst die Paläste Jerusalems, und wird nicht gelöscht.

Der Abschnitt hat keine auszeichnende Ueberschrift. Da nun schon die Zusammensetzung der Haftare auf eine Verwandtschaft seines Sinnes mit dem Schluss von Kap. 16 hinweist, so wäre es nahe gelegt, zu fragen, ob wir nicht mit Unrecht ihm einen selbständigen Bezug zusprechen. Und doch muss jeder Gedanke an ein Unrecht von selbst schwinden, wenn wir auf den Inhalt achten, und der Blick auf die Tage,

da zu Israel alle Völker sich sammeln, in Jehovah Heil und Seligkeit zu finden, gab naturgemäss die Fackel in des Propheten Hand, welche Licht über die so hohem Berufe erkorene Natur zu verbreiten dient. Die Selbständigkeit aber wird um so gewisser, je klarer dieses Stück die ganze Reihe der Weissagungen abschliesst, welche in dem Hass Jehovah's gegen sein abgefallenes Volk die Macht aufweisen, mit der das wache Auge des ewig blühenden Mandelstabes heiliger Berufungstreue Israel richtet.

1. Judahs Abtrünnigkeit.

Vs. 1—4.

Die unauslöschlichen Zeugnisse sündiger Verlassenheit weisen hinaus auf Israels Götzenculte Vs. 1—2, und diese verschlingen dasselbe in die glühenden Flammen heiliger Gottesgerichte Vs. 3—4.

Vs. 1—2. Die Macht, die das wache Gottesauge voll Huld und Gnade über Israel schliesst, ist *Judahs Sünde.* Wir werden, wenn 15, 4 Manasseh als Urheber des Verderbens genannt war, an den Königsstamm denken, und Judah genannt meinen als Träger der beseligenden Verheissung, deren Untergang der Prophet zeichnen soll. Sie steht geschrieben (כתובה), also aufgezeichnet und dadurch sicher bezeugt, und mit unauslöschlichen Zügen. Diese deuten die Schreibwerkzeuge an, ein Griffel von Eisen (עט ברזל), mit dem was nicht auszuwischen auf Stein gegraben (Hi, 19, 24), und mit der noch härteren und darum tiefer grabenden Spitze des Demants (צפרן שמיר eigentlich seinem Nagel Deut. 21, 12), deren Verwendung zum Schreiben auch Plinius, *Hist. nat.* 37, c. 4, kannte, und die sicherer als Alles die Kunde fixirt vgl. Ez. 3, 9. Doch sagt auch Das dem Propheten noch nicht ganz, was er meinte, mit חרושה nimmt das כתובה er auf, es steigernd, tief eingefurcht die Zeichen darstellend, und zwar theils auf ihres Herzens Tafel, theils an den Hörnern ihrer Altäre. Zwei seltsame Träger von Schrift. Das Erstere sieht auf die steinernen Gesetztafeln hin Ex. 24, 12, deren Gehalt Jeremias selbst 31, 33 in die Herzen verlegt, wann ihr stei-

nernes in ein Herz von Fleisch sich umgewandelt Ez. 11, 19. Darum gebietet der Weise Spr. 7, 3, die Gebote des Herrn zu schreiben auf die Tafel des Herzens. Statt deren steht hier die Versündigung darauf. Sie ist ihnen theuer, haftet an dem Born ihres Lebens, regiert denselben mit ihrer Gewalt, so dass das tiefste Innere als Zeuge ihrer Sünde dasteht. Nicht anders die Hörner des Altars (das לקרנות, weil dem Beschauer sie *entgegen* treten, und die Anrede in מזבחותיכם spricht unmittelbar an das Herz der Sündigen, so dass die Lesart מזבחותיהם in Handschriften unnütze Correctur). Aus Vs. 2 entnehmen wir, dass dies die Altäre der Götzen, deren Schmach auch 11, 13 geisselt. Sonst sind sie für das Opferblut bestimmt Ex. 27, 2. 29, 12. Lev. 4, 7. Wo die Götzenaltäre damit gezeichnet, da erscheint das Leben hingegeben an die, deren Nähe dort das Herz gesucht, als götzendienerisch durch und durch. Darauf ruht auch die Erwähnung der Kinder Vs. 2. Wie die, welche ihres Fleisches und Blutes Träger, an ihre Götzenstätten gedenken, das bürgt für das Durchdrungensein mit dem Verderbensgeiste in allen Fugen des Seins. Da kein erdenklicher Grund die Ergänzung eines andern Subjects rechtfertigen könnte, wodurch בניהם Object würde, so scheint Theodoret's Deutung: *οὕτως ἡνίκα δὴ ἀναμνησθῶσιν οἱ υἱοὶ αὐτῶν τῶν θυσιαστηρίων αὐτῶν*, die einzig natürliche Fassung, welche dann die Tiefe der Versündigung malen muss, an der auch die Kinder Theil haben, wie 7, 18 sie geschildert. Das זכר weist auf das lange her Bestandene, das der Vergessenheit noch immer nicht übergeben, vgl. 2, 2. Der Nerv des Gedankens liegt in dem על עץ רענן und על גבעות הגבהות, die 2, 20 gezeichneten Götzenstätten, die das verlockende Moment in ihrem Schosse tragen. Man sieht nicht recht, wie von den Altären in Bezug auf die Laubschatten על gesagt sein könne. Es ist gewiss nicht bei oder zugleich mit dem Schatten (Ex. 35, 22), sondern auf Grund desselben, so dass er als das Versuchliche in den Götzenculten ausdrücklich genannt. Endlich ist die Zusammenstellung von אשריהם und מזבחותם wie Jes. 17, 8 als Werke beachtenswerth, die des Menschen Augen abwenden

von dem, der ihn gemacht hat, der Heilige in Israel. Der Götzendienst, der seit Richt. 3, 7. 1 Kön. 14, 23 Israel geschändet, und der, wie Deut. 12, 2. 2 Kön. 16, 4, so noch Jes. 65, 7 die Höhen der Erde zur Leiter in die Nacht dämonischer Befriedigung wählte. Für אשרים glaubt man in den verschlungenen Gebilden des heiligen Baumes bei den Assyrern authentische Bilder gefunden zu haben, wo dann des Mondes bleiches Leben und Empfängniss, wie in der Himmelskönigin 7, 18, sich einen. Wenigstens war die neuerlichst so pretensiös gegebene Belehrung von Joh. von Gumpach, dass es Altargestelle seien, sicher verunglückt.

Vs. 3—4. So tief die Sünde Wurzel geschlagen in der verderbten Natur, so weit greift ihr Gericht über das Leben. Der Herr redet, wie אתן zeigt, und spricht zu einem Berge, den er sein nennt. Das scheint der von ihm erwählte Berg, die Stätte seines Heiligthums zu sein Ex. 15, 17. Ps. 74, 2. 78, 68. Da בשדה zu אתן gezogen ganz bedeutungslos, so muss darin, wie die Accentuation andeutet, eine nähere Bestimmung des Berges gesehen werden. Das fruchtbare Feld Kanaans (Hirschb. Bibel) heisst's nicht, da man, wenn das Erlesen zum Berge in הררי liegen könnte, doch jedenfalls das *fruchtbar* zur Ebene erst ergänzen müsste, wie Schmieder *Gottes* Feld und Acker vgl. 1 Kor. 3, 9, und man könnte eher mit Jarchi in Analogie mit ערבי Jes. 13, 20 den Bewohner der Ebene, הררי als Bewohner des Berges nach Jerusalems hoher Lage verstehen. Allein was thäte diese Schilderung hier? Aber auch der Gedanke an den Tempelberg selbst wird uns bedenklich, wenngleich das במתיך auf die verschiedenen Erhebungen desselben zu beziehen stünde, was wunderlich genug sich anliesse, da neben בכל גבוליך vielmehr auf das ganze Land Palästina es aussieht. Darnach wäre dann wohl Judah selbst der Berg als Israels Krone. Aber das ein Berg? Hätte man sich eher vertraut gemacht mit der Tendenz von solchen emblematischen Namen, wie für Jerusalem sie Jes. 22, 1, das גיא חזיון so scharf zeichnet, so würde man in במתיך nur die Deutung gefunden haben, worauf schon das Targum hinwies. Sie liegt in dem Gegensatz: Volk, das

mir ein Berg auf dem Felde. Was kann der sagen? Anlehnt der Ausdruck an die Höhenkulte Vs. 2. 3, 20. Es liegt gegenüber dem לבז etwas *Hohes* im Berge, er ist des Feldes Krone, die Spitze seiner Herrlichkeit, die aufragt als Gegensatz zu ihm Sakh. 4, 7. Darum ja ist der Berg Wohnstatt des Herrn vgl. Ps. 125, 2. 43, 3, von dort Israels Heil Ps. 121, 1, und der Sinn des Tempels erstreckt sich wie 7, 3 ff. über das ganze Volk. Es wiederholt an dem sich hier das 15, 13 verkündete Gericht. Es hat Höhen, darauf es sich verlassen könnte, Ps. 18, 34. Diese waren gerade die Götzenstätten, und die Sünde wogte dort im tiefsten Strome auf. Daher in der freilich ganz haltlosen Umstellung von Salomoh Hakkhohen in: wegen der Sünde deiner Höhen, immerhin Sinn, und in Jarchi's: Die Höhen, die durch deine Sünde dem Götzenkultus in allen deinen Gränzen überlassen sind. Wir finden darum Beides in במתיך, zunächst die äussere Erhebung, dann aber auch das zu richtende Moment. Die werden als Beute in die Gewalt der Feinde kommen. Und wie diese Gewalt sich äussern wird, das zeigt die Vertreibung aus dem Erbe der Väter, die 5, 19. 15, 14. Deut. 32, 21 ja gedroht. Höchst eigenthümlich ist der Ausdruck שמטתה gewählt, eigenthümlicher noch durch die Ergänzung ובך. Es liegt darin nach 2 Sam. 6, 6 ein gewaltsames sich Losreissen, dem auch Ex. 23, 11. Deut. 15, 2 entspricht. In der betonten Endung שמטתה ist dann der Grund auch für das ובך angedeutet, du selbst hast bewusst und nachdrucksvoll dich los gemacht von den dir von mir gegebenen Gesetzen. Jarchi sieht auf die Unterlassung der Bebauung, die doch nur jedes Sabbathjahr statt haben sollen, Ex. 23, 11. Lev. 25, 2 ff., und zu der Israel wider Willen jetzt gezwungen. Aber gerade gegenüber dem נחלתך scheint שמט das fahren Lassen aus dem Besitze durch äussere Gewalt Ez. 22, 16. Gemeint ist die Abführung in die Verbannung, wie das והעבדתיך וגו' zeigt, in das unbekannte ferne Land 15, 14. Sinnvoll ist von L. de Ayllon et Quadros unter dem Feuer, dessen Gluten dies Gericht vollenden, das Feuer der Götzenopfer verstanden, durch dessen Anzünden sie sich das höllische Feuer entzünden. Es ist das Flammen

des Zorns 21, 12. Jes. 50, 11, in dem die Heiligkeit Jehovah's das milde Licht seines Wesens zur verzehrenden Glut seiner Gerichte gesteigert, unauslöschlich brennend bis in die ungeschaute Ferne (עַד עוֹלָם תּוּקָד).

2. Jehovah allein Gott.

Vs. 5—18.

Von dem Gegensatz zwischen dem Fluch und Segen aus, der den Kindern der Erde wird, je nachdem sie auf das Irdische ihres Wesens Bestand gründen Vs. 5—6, oder auf den Herrn Vs. 7—8, leitet des Sehers Gedanke in das unergründliche Getriebe der Menschennatur über Vs. 9, die eben nur das Auge zu durchschauen vermöge, das in's Verborgene sieht Vs. 10, und zeigt, dass demgemäss denn auch die Geschicke sich vertheilen, der Ausgang jeden Frevels Verderben Vs. 11, dagegen des Vertrauens auf Jehovah Frucht trotz aller Widerwärtigkeiten seiner Heiligen nur Sieg für sie Vs. 12—18.

Vs. 5—6. Eines besonderen Anlasses, den Gegensatz von Menschenwahn und Gottvertrauen zu fixiren, bedürfen wir nicht. Er war in dem Geschick Judahs für seine Sünden genugsam geboten, da diese, wie auch Jesajah 2, 11 ff. sie schildert, der stolzen Menschennatur entsprossen, er ist des heiligen Gesetzes Norm Ps. 118, 8. 2 Chron. 32, 8. Fleisch zu seinem Arm machen ist widersinnig in sich, da Fleisch eben kein Bein ist, worin doch des Armes Macht und Stärke ruht. Ebenso widersinnig ist es, die nichtige hinfällige Menschennatur (Deut. 5, 26. Ps. 56, 5) zur Stütze und zum Helfer zu erwählen, mit dem man etwas ausrichten wolle ohne, ja selbst wider Gott. Denn vom Weibe geboren, ist Ohnmacht des Menschen Wesen, in dem Gott nicht mächtig ist Ps. 55, 16—19, allen Wechseln und Zufällen unterliegend Jes. 30, 1. Was mag doch schon Hieronymus bewogen haben, hier Jeden verflucht zu finden, der in *Christo* blos den Menschen ver-

[1] Gegen die natürlich sich bietende Erklärung des בשר von Socinus: *homo ipse citra spiritus ac virtutis divinae opus*, lehnte auf Grund dieses Bezuges besonders Calov (*Bibl. ill.* S. 415 ff.) sich auf.

ehren wolle?[1] Freilich — das ומן יהוה יסור לבי hat er in seiner ganzen Tiefe wohl nicht durchschaut. Aber in ihm liegt volle Berechtigung zu jener Uebertragung. Wenn das Herz seines Wesens Quell in dem Leben des sich heilwärtig Offenbarenden verlassen, da bleibt es nur auf Menschenarmen noch getragen. Sein Schicksal wird als Gegenbild des grünenden Baumes Vs. 8 geschildert. Er ist wie ערער בערבה, das die LXX und *Vulg.* durch μυρίκη geben, nach Plinius (*Hist. nat.* 13, 21) eine Tamariske, die auf sandigem Boden ohne Blüthe und rechtes Blatt, unansehnlich steht. Das Targum עכוביתא wäre nach dem arabischen عكوب ein Schotendorn (s. Bochart, *Hieroz.* II. 4 c. 23). Celsius (*Hierobot.* II S. 195ff.) denkt an Wachholder. Müssen wir die Art genauer unbestimmt lassen, so ist für uns die Haide mit der öden Melancholie ihrer Physiognomie bezeichnend genug. Jedenfalls dachte Rosenmüller recht an den Wurzellaut des ערער, wonach der blattlose, entblösste Baum Bild des aller Hoffnung und Hülfe beraubten Lebens Ps. 102, 18. Ebenso weist ערבה, die Steppe mit dem abendlichen Dunkel zugleich das trübe Element auf. Er sieht es ja nicht, wenn das Gute kommt, hat also keinen Genuss davon, weil es in die Pforten seiner Seele nicht einkehrt. Seines Bleibens Stätte ist gefunden (שכן) in ausgeglühten, von der Hitze ausgetrockneten Stellen (חררים), wofür wir einer Deutung nach ערירי Gen. 15, 3 durch das Targum דלא ולד nicht bedürfen, und das in der arabischen Uebersetzung durch في السباخ, im Sumpfe, einerseits, und der der LXX ἐν ἁλίμοις andererseits seine Lösung hat. Die Wüste malt das Sandmeer, die endlosen Steppen. ארץ מלחה hat die grösste Unfruchtbarkeit in dem Todeszeichen, weshalb das Targum כארע סדום vgl. Ps. 107, 33f. Deut. 29, 23 nicht übel substituirte. Und dass man sich nicht versucht fühle, nach diesem gewaltigsten Verödungsmerkmal ולא תשב im passivischen Sinn zu deuten, sehe man doch Jes. 13, 20. Ez. 26, 20 näher an. Das Land selbst sitzt in Stille, hat Ruhe, hat Wohnstatt und Friede darauf — nimmermehr. Das ist das Loos derer, die den Geist des Lebens und ihres Wesens Macht in der Kreatur suchen.

Vs. 7—8. Wie anders, wer sein Leben in Jehovah hat! Er verlässt sich in allen Wechseln und Unruhen des Erdenseins auf ihn (יבטח בה'), und da er des Armes Stärke (זרעו Vs. 5) nicht bedarf im Kampf des Geistes, so ist ihm Alles Jehovah, der, der seiner Zuversicht Gegenstand (מבטחו), seines Vertrauens Kern und einzige Stütze (Ps. 2, 12), als sein Gott und seine Hülfe Ps. 149, 5, darauf harrend allen Jammer weit er überwindet Jes. 30, 18, in dem alles Wesens Quell und Grund. Und nun das aus Ps. 1, 3 herüberklingende Bild des fruchttragenden Baumes in seinem saftigen Grün (יהיה עלהו רענן), der um deswillen keine Furcht, die das Vertrauen brechen könnte, hat, wann die versengenden Unheilsgluten ihm Verderben drohen. Am Wasser steht er gepflanzt Jes. 44, 4. Ez. 47, 12, und darum kann an Nahrung es ihm nicht fehlen, und dass nimmer sie schwinde, so ist's ein Strom, ein voll und reichen Wassers einherwallender Fluss, nach dem hin seine Wurzeln er ausstreckt. Alle diese Bilder üppig gekräftigten Lebens stützen den Sinn der Furchtlosigkeit, den das Khetib יָרָא ohne alle Kunst bietet, so dass ein Keri יִרְאֶה, er wird die Hitze nicht sehen, nicht fühlen, wann sie kommt, vgl. Ps. 16, 10 und Korân, Sur. 76, 13, unnütz. Sie könnte Furcht veranlassen, wie Zeit der Trockenheit und Dürre (בשנת בצרת) ihm Gefahr und Noth bringen. Aber er zernagt das Herz sich nicht mit Sorgen (ידאג vgl. מוג, מסס von der Furcht, 38, 19. 42, 16) und geht nicht davon ab (ולא ימיש), weil es ein Weichen von dem Natürlichen und ihm Obliegenden wäre (Ex. 13, 22. 33, 11. Hi. 23, 12), Frucht zu bringen und in dieser Zeugniss seines guten Lebensgrundes. Wir möchten's am treffendsten in Zinzendorf's schlichten Worten sagen: „Das ist eine wichtige Anmerkung, dass ein Mann Gottes, wenn er in seines Herrn Gehorsam wandelt, allemal ein Solcher ist, und dass sein Stillsein von nicht weniger Wirkung ist, als sein Handeln. Denn es kommt nur darauf an, dass Einer auf seines Herrn Dienst achtet und stündlich bereit ist, einzubrechen, wo es ihm befohlen wird. Es ist eine Schifffahrt auf dem grossen Weltmeer durch die Leitung der Vorsehung, es mag sanfte oder hurtig gehen, es geht

immer, und wenn man eine Zeit vorbei hat, so merkt man, dass es gegangen ist. Man kommt an.“

Vs. 9. In einer ganz allgemeinen Sentenz giebt dem Seher sich eine Instanz kund gegen jene Vertheilung des Geschicks nach des Menschen Thun. In der Erfahrung scheint es anders. Denn da waltet das verschlagen tückische Menschenherz und birgt in seinen Ränken dem Menschenauge seine wahre Substanz. Doch nicht dem heiligen Gottesauge, so verborgen und verschlungen es ist in sich. Gott siehet auch in das Verborgene, um geben zu können, was das Thun eines Jeden verdient. Wie hart klingt dem Menschenohre solches Wort! Und das עקב lautet so eigen an יעקב an, und an die listigen Ränke des Vaters dieses Volkes! Hat er zu Israel sich hindurchgerungen, bis Jehovah ihn segnete, überwunden von seiner Kraft, so hat das Volk, das aus seinen Lenden doch geboren, des Keines gethan — es trägt die sündige Menschennatur zum Gericht. עקב בכל ist nicht mit Schultens in „wenn's ermessen wird“ zu deuten, als sei von כול auszugehen, da dazu der Sinn des Ränkevollen von עקב nicht harmoniren würde; noch weniger mit Hieronymus: *omnium*, da das Krumme und Verschlungene des Lebensweges (Jes. 40, 4) wohl aus dem Herzen, dieses aber nicht aus dem Menschen kommt: sondern מכל ist comparativisch untergeordnet, es giebt nichts Verschränkteres, als ein Menschenherz, indem עקב die Listen urgirt, hinter denen das Wesen sich birgt, zugleich aber der LXX *βαθεῖα ἡ καρδία παρὰ πάντα* das *ἀνεξερεύνητος* des Symmachus in das Licht der eigenen Verschuldung und Verdunkelung stellt — Böses zu verdecken und zu entschuldigen (9, 4. Gen. 27, 36), Böses hervorzusprudeln aus tief verborgener Quelle. Wenn's übel geht, lautet die Randglosse, so ist's eitel verzagt, wenn's wohl geht, so kann's Niemand zwingen, noch halten in seinem Muthwillen, höret kein Strafen, weiss sich's zu drehen und zu schmücken auch wider Gottes Wort. Aber doch hilft's nichts. Es kann weder Gutes noch Böses tragen, und ist ganz verderbt. Dies liegt in אנש, dem Siechen, der verderbten und dadurch von Gott als Grund des Lebens getrennten

Natur 15, 18. 30, 15. Mikh. 1, 9, so dass das Böse sie ganz hingenommen, weshalb חקיף des Targum so übel nicht, wenn wir ihm die Deutung von Chemnitz an die Seite stellen: *quod uti via pedibus calcata planitiem amittit et post callosa fit atque aspera, ita cor hominis prima rectitudine privatum sit inque eius locum pravitas et durities successerit.* Das tödlich kranke Wesen des Herzens ist seiner Bosheit Quell.[1] Darum so hinterhaltig und versteckt, dass Niemand es erkennen mag (מי ידענו). Diese Dunkelheit, dass es nicht klar ist und rein, wie der Wasserspiegel, ist seine Todesqual. Statt dass demnach der Prophet den Fluch für das Vertrauen auf die Erde, den Segen für das Geeintsein mit dem himmlischen Leben damit motivirte, dass er sagt, Gott kann Beides recht abgewogen geben, weil er das Herz kennt, das auf ihn vertrauet, und jede Fiber des menschlichen Daseins zu seinem Quell zurück pulsiren sieht, sagt er, freilich sei das Herz verstockt und schwer zu ergründen, aber alle diese menschliche Verstocktheit hindere das Auge Gottes nicht. Die Erfahrung des Lebens motivirt ihm also den Gedanken vgl. 10, 23. Es ist wunderbar, dass schon Hieronymus gegen die Väter sich auflehnen musste, welche den Satz von der *inscrutabilis maiestas Christi* verstanden haben, indem er meint, es sei das mehr aus dem Wunsch, gegen die Juden zu polemisiren, denn aus wirklicher Ansicht der Stelle hervorgegangen. Freilich das wohl. Aber es klingt doch eigen, dass die Kirche also verfahren konnte! Und sie konnte, ja sie *musste* es. Denn das ist eben der nachtend geheimnissvolle Zug in der Glorie des Welterlösers, dass er — am Kreuze noch das „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ stöhnen müssen.

Vs. 10. Keiner kann das Dunkel dieses Wehes lösen, als der, der Alles trägt in seines Wesens Schooss, Jehovah. Er durchforscht, wo immer ein Menschenherz schlägt, seine dunkle Tiefe, er prüft die innerste Natur 11, 20. 12, 2. 32, 19. Offb. 2, 23 — die Erkenntniss, die alle Lobgesänge Israels

[1] In trefflicher Weise spricht auch von dieser krankhaften Affection aller das Wesen des Geistes und der Seele constituirenden Kräfte Delitzsch, Syst. der bibl. Psychol. S. 244 f.

trägt Ps. 7, 10. 62, 13 f. 1 Chr. 30, 17. Und zwar giebt diese Durchforschung ihm die Macht (ולתת), sie geschieht in der Richtung darauf hin, dass er Jedem vergelte nach der Strebung, welche seine Natur verfolgt (כדרכיו), nach dem, was seines dahin gehenden Thuns Erfolge (כפרי מעלליו) 7, 3, die Gerechtigkeit also zu üben, die seines Waltens Krone. 21, 14. Jes. 3, 10. 11. Spr. 1, 31.

Vs. 11. Und diese Gerechtigkeit erweist sich verheerend an dem Frevler. Eine Zeit lang scheint er in seinem Gewinn schwelgen zu können, aber ach wie bald schwindet sein Glück! Eine uns fremdartig klingende Vergleichung sagt Das im engsten Raume am nachdrücklichsten. Ein Rebhuhn (קרא, von seiner gellenden Stimme genannt 1 Sam. 26, 20, schon nach den LXX πέρδιξ) hat Eier gesammelt (דגר), nach und nach einen Schatz davon sich bereitet, den es brütend hütet. Sorge ist in דגר, wie Hi. 39, 14. Jes. 34, 15, durch den targumischen Gebrauch bezeugt. Da die Eier für den Vergleich untergeordnet, so sind aus ולא ילד sie zu entnehmen. Was nicht seiner Natur Frucht, nicht von ihm selbst gelegt, das hält es unter seiner Obhut. Aber wie das? Man weiss nicht recht Sicheres über den Zug aus dem Alterthum. Denn während Epiphan. Physiol. c. 9 sagt: *οὐκ ἀρκεῖ αὐτῇ τῆς ἰδίας γαστρὸς ὁ τόκος, ἀλλὰ κλέπτουσα τὰ ὠὰ τῶν ἀλλοτρίων φέρει αὐτὰ ἐπὶ τὴν νεοττίαν αὐτῆς*, und wie Ambrosius (*Hexaem.* VI, 3) an die Eier eines andern Rebhuhns denkt, so erklärt das allgemeine *Saepe fit ut pullus non sequatur, quia ova sunt subventanea* bei Grotius dem Targum nach, da, wie Kimchi sagt, der wahren Mutter sie folgen vgl. Aristoteles, *Hist. an.* VI, 2. Plinius, *Hist. nat.* X, 23, die Wahl des Rebhuhns nicht. Aber allgemein Kundbares muss doch zu Grunde liegen. Darauf deutet schon die proverbielle Gegenüberstellung von Satz und Verglichnem, wie Spr. 28, 15. 25, 14. So ein Huhn ist der, welcher Reichthümer sich verschafft (עשה עשר) nicht auf Wegen Rechtens. Er geniesst diese auch nicht, weil sie nicht *sein*, seiner Natur Eigenthum waren. Er hat kaum damit angefangen, da reisst ihn in der Mitte der ihm zugemessenen Tage (בחצי ימיו) sein Ende hin, und da wird's klar, dass zum

Schaden seiner eigenen Seele er gesammelt, da er als Narr und gottloser Thor dasteht Ps. 14, 1. Koh. 6, 2. Das ist das Loos des Irdisches Schätzenden immerdar. Luc. 12, 20. Hi. 20, 18. Es ist das traurigste, das sich hoffen lässt. 1 Sam. 25, 25.

Vs. 12—18. Dagegen das Trachten nach himmlischen Gütern, nach dem Reiche Gottes, das muss weit überwinden alle Drangsal und Gefahr, und führt zum Siege. Der Gegensatz steht scharf klingend voran in כסא כבוד, ein Thron voll Glorie und Majestät — nur der kann Hülfe geben, wo Menschenhülfe gebrochen Vs. 5, wo die zeitlichen Güter vermorscht Vs. 11, wo jede sonstige Stütze sank Vs. 13. Wir erinnern uns der Bezeichnung aus 14, 21, da war es eine irdische Stätte, und die muss denn מקום מקדשנו auch sein, die Zufluchtstätte für Israel immerdar. Schon Theodoret denkt dagegen an den himmlischen Thron des Herrn, so dass der Gegenstand des Glaubens in seiner Festigkeit markirt sei. Ps. 20, 3. 18, 7. Jes. 57, 15. Er, der in der Höhe wohnt, ist allein die Zuflucht. Was sagt dann also die Zusammenstellung? Gegensatz gegen das Vergängliche irdischer Sorge, die Höhe, welche von Anbeginn hoch und erhaben war, die ist ein Thron voll Glorie — darum כסא כבוד ohne Determination. Ehe denn die Berge geworden, war er in seiner Schöpfermacht und Segenskraft Ps. 90, 2 ff., und מקום וגו׳ ist Deutung dieses מרום, vor Alters gegründet nach Ex. 15, 17 f. Dahin geht Israels Sehnen, im Schirm des Hauses seines Gottes sich zu bergen, dort unter den Flügeln des Herrn seine Ruhe und Seligkeit zu finden. Und das täuscht nicht. Er, Israels Hoffnung, 14, 8. 50, 7, auf den allein es ausschauet, wenn es Segen sucht. Die Nennung seines Namens יהוה ist dieser Hoffnung Grund. Ist er Leben, so müssen, die mit ihm nicht geeint, ohne ihn hingehen (כל עזביך), zunichte werden und in sich vergehen (יבשו) 2, 13. Ps. 73, 27. Jes. 1, 28. Nur in ihm Halt, in ihm quillt alles Wesens Grund und Leben, ohne ihn, wider ihn nur Tod. Die dem ersten Prädicat zugefügte Bestimmung יסורי בארץ יכתבו ist zunächst durch das Keri in וסורי umgesetzt, was so viel wie אשר יסורו

ממני sein soll, vgl. Vs. 5. 2, 21. Jes. 49, 21. Freilich Beispiele von concisen Prädicaten, wie יריבי 18, 19 und קמי Ps. 18, 40, machen dies Umbiegen des מן in das Object wohl möglich, sofern das Weichen in Bezug steht auf den, von dem es geschieht, aber die Form ist vollkommen wie יָרִיב als יְסוּרַי verständlich, sofern gerade in der Imperfectbildung die Action zur habituellen Eigenschaft erhoben scheint, vgl. die Namen יצחק, יעקב. Der Sprechende — ist er das eben angeredete Du — Jehovah, oder der eben redende Prophet? Am kürzesten würden wir das Suffix eskamotiren mit der LXX ἀφεστηκότες und dem ܡܣܛܝܢܐ der Peschito, vgl. חלוני 22, 14. Wenn's nur nicht Verlegenheit verriethe! Schon Jarchi verband Gott und Prophet, und vgl. Jes. 7, 13 werden wir sagen müssen, dass der Wechsel durch מקדשנו schon eingeleitet, der Satz מקוה וגו nicht Anrede sowohl als Aussage, so dass Du und Ich zusammenschmelzen in dem Bezeigen des Gotteslebens. Das Prädicat בארץ יכתבו hätte nicht dadurch verdunkelt werden sollen, dass man ohne Weiteres that, als stünde בעפר, die auch Hi. 14, 8. 5, 6 nicht ohne sonderlichen Anlass wechseln. Das wäre das schnell vergängliche und von jedem Sturm leicht zu verwehende Wesen. Aber denken wir an das gegentheilige Anschreiben der Namen im Himmel Luc. 10, 20, wo die Höhe die Nähe Gottes versiegelt, so werden, die ihr Theil nur auf Erden haben (Ez. 13, 9), ganz Erde sein, dort ihr Wesen eingezeichnet, wo es seine Stätte hat — das Verderben für Zeit und Ewigkeit (Calov). Ps. 69, 29. Ex. 32, 32. Phil. 4, 3. Die die Erde liebten, sind Erde. Sie haben verlassen die alles erfrischende Lebensmacht, der Wesen Quelle, wohin alle Kreatur sich sehnt. 2, 13. Ps. 36, 10. Hohel. 4, 15. Das Targum sagt es umschreibend recht: בגיהנם אנון עתידין למפל. Im Tod ist ihres Lebens Macht. Zu den Todten zählt der Redende nicht. Er weiss, dass keine Heilung für den Schmerz seiner Brust, kein Schutz und Schirm gegen die sein Leben trübenden Gewalten, als Jehovah 15, 10. 18. Ps. 109, 1 ff. Denn er allein ist sein Ruhm 9, 24. Mit diesem Gedanken schliesst die Haftare und geht so in den Anfang 16, 19 zurück, um wie ein Ring die Aussichten einer seligen Ferne zu umschlingen,

die über dem Grunde der Gesetzeserfüllung sich erheben sollte. Und doch — wird dem Heiligen Gottes so tiefen Wehes Last. Er kündet des Heiligen Wort und Willen. Aber sie sehen Nichts von dem, was er kund gethan, eintreten in des Werdens Kreise. Das ist der Hohn, mit dem Israels Leichtsinn so oft dem Ernste prophetischer Verkündung begegnet ist. Jes. 5, 19. Am. 5, 18. Ez. 12, 22. Sie thun, als ob sie die Erfüllung des Gedrohten wünschten, und doch — sie würde sie zermalmen! Das Zeugen von des Herrn Wegen war ein schweres Geschäft. Aber Jeremias fand keinen Stachel (לא אצתי zeichnet den innern Drang, die Hast Jos. 10, 13. Spr. 19, 2), sich seiner Aufgabe zu entziehen, hinter Jehovah her Hirt zu sein (מרעה wie 48, 2. 1 Sam. 15, 23. 26), zu weiden seine Heerde auf den Auen seiner heiligen Berufung. Und 20, 7 zeigt, welche Ueberwindung es gekostet, ihm folgen (אחריך) alle Wege, und das Heil der Seinen vorsorglich suchen, nähren und pflegen, vgl. צפים 6, 17. Das war eine Seite. Von der andern hatte er aber auch gar kein Verlangen (התאויתי) etwa, Verderben über die Seinen kommen zu sehen. יום אָנוּשׁ kann nach dem Gebrauch des אנש Vs. 9. 15, 18. 30, 15 schwerlich mit Gregor von Nazianz (*Orat.* 40) als Menschenlob verstanden werden, vgl. 1 Kor. 4, 3, Beifall, Gunst, ein guter Name Gal. 1, 10 (Zinzendorf), darnach der Seher nicht gegeizt, sondern entweder, wenn אנוש substantivisch genommen, Tag des Wehes und der Qual für die Volksgenossen (Targum), oder heilloser Tag (Luther), an dem die tiefe Zerrüttung der Natur äusserlich kund wird, יום רעה Vs. 18. Der, der Herzen und Nieren prüfet Vs. 10, der hat das gesehen und kann es bezeugen. Was aus seinen Lippen gegangen, das Wort, das er geredet, die Gerichte, die drohend er verkündet, das hat alles sein Wesen und seinen Bestand (היה) gehabt — נכח פניך, als ein in der Energie des heiligen Gotteswesens Wurzelndes, es stand vor den Augen des Herrn, ihm gegenwärtig Richt. 18, 6, und seine Offenbarung (פנים) bekundete, bethätigte sich daran. Spr. 5, 21. *Quae dixi, tu ipse mihi mandasti* (Dathe). Aber mehr, es diente der Enthüllung deines heiligen Gotteswillens. Darum ist das Gebet Vs. 17

so natürlich, dass der, dem er gedient mit seiner ganzen Natur, nun dieser Natur auch sich bezeugen möge als ihr Leben. Er möge nicht so weit es kommen lassen mit der Noth und den Drangsalen des in seinem Beruf Verfolgten, dass er darunter zusammenbreche (למחתה). Nennt er den Herrn מחסי, seine Zuflucht am Tage der Noth, so erscheint Zwingli's Wort treffend: *da, ut a te non abhorream, tam benignus esto in me, ut ad te confugere non paveam* Ps. 119, 120. Das Targum will blos die Bewährung der Verkündungen, vgl. Vs. 15. Aber 16, 19 lehrt uns weiter aussehn, insofern der Prophet das wahre Israel vertritt. Alle verfolgenden Mächte sollen brechen, nur *der* nicht, der seinem Herrn treu gedient, 15, 15. Ps. 35, 4. Und darum nun aus seinem Munde das richtende Wort, in dem der Hass des Herrn gegen sein Volk sich vollendet: Bringen über sie (הביא wünschender Infinitiv, der zeitlos, weil eben die Sache nur gesucht) habe statt des Unheiltages 51, 2. 50, 27, und da brich sie zwiefach (מִשְׁנֶה ist hier selbständig und daher adverbial) mit Bruch — שברון שברם dem tiefsten Gen. 43, 15. Esth. 10, 3, ganz zerbrechenden Bruch.

3. Israels Sabbathsruhe.

Vs. 19—27.

Und nun der Blick auf die verlorenen Paradiesessabbathe. Der Herr sendet den Propheten unter die Thore, durch welche die Ströme des öffentlichen Lebens hin und wieder fluthen, dass dort ihnen er die Bahnen weise Vs. 19—20. Den Sabbath des Herrn sollen sie heiligen, wie den Vätern, wenn auch vergeblich, geboten Vs. 21—23. Weihen sie sich durch diese Gottesruhe für die Ruhe ihres ganzen Seins im Lichte aus der Höhe, dann werden sie an das Ziel ihrer Berufung gelangen, dass *Jerusalem* die *Stadt des Heils für die Geschlechter der Erde* alle Vs. 24—26. Lassen sie ihr Leben weihelos, so soll das unauslöschliche Feuer heiliger Gottesrache sie auf ewig verschlingen Vs. 27.

Vs. 19—20. Der Ort, den der Prophet einnehmen soll für seine Rede, ist geschichtlich nicht bekannt, שער בני עם kann eben sowohl Tempel-, als Stadtthor sein. Allein die

andern genannten Thore und das Lasttragen weisen doch auf den Verkehr des öffentlichen Lebens, also auf Stadtthore, obwohl wir einen Grund an das Mittelthor 39, 3 zu denken, das nahe am Palast der Könige aus der obern Stadt in die untere führte, und die sie trennende Mauer durchbrach (Schmieder), nicht sehen. Fast möchten wir meinen, es sei gar kein bestimmtes Thor, sondern Zusammenfassung der Stellen, da die Könige in die Volksmenge traten, so dass neben כל שערי ירושלם zu dem idealen Gedanken des Zugangs es wird, wo die Glieder des Volks (das Khetib בני עם hat gewiss nicht ohne Absicht עם nicht determinirt gegeben, Leute aus dem Volke stehen so dem Könige gegenüber), die gewöhnliche Volksmenge sich sammeln und beim Eintritt und Ausgang aus der Stadt auch die Könige erscheinen, also das ganze Volk in allen Gliedern, welche seine Zukunft tragen. Darum werden Vs. 10 sie Alle angeredet, Könige von Judah und Stammgenossen von Judah und Bewohner von Jerusalem. Anstoss daran, dass es doch zur Zeit der Anrede nur *einen* König geben konnte, würde Niemand genommen haben, wenn er erwogen, dass das Wort eben Geschlechtern ganzer Zeiten, dem ganzen Volksleben gilt. Nicht die noch Uebrigen, bevor der Sturz eintritt, nicht das königliche Haus, sondern wer immer Judahs Krone trägt — ein Gebot für alle Zeiten. Zinzendorf bemerkte die gesonderte Anrede von Fürst und Volk hier und 34, 8, wogegen Vs. 15—16 dann einheitlich sie zusammengefasst, da, „wo es in des Herrn Sache hineinläuft, alle menschlichen Unterschiede aufhören, und das Scepter mit dem Hirtenstab einerlei wird." Mit demselben Rechte tritt darin aber auch der königliche Beruf des Volkes selbst Ex. 19, 5—6 uns entgegen. Das Eingehen in die Thore wird nach Jes. 26, 2 der Zugang zu der Stadt des Heils sein — Jerusalem, der Friedensgründung.

Vs. 21—23. Wollen sie dahin, so gilt es die Erfüllung *eines* Gebotes, *geweihte* Schaaren *beseligter* Gottesfreunde, die allein werden den Frieden der Ewigkeit sehen. Das befehlende Wort gebietet die Hut um die Seele, Deut. 4, 15. Jos. 23, 11. Seltsam, das musste ein Verbot des Lasttragens ein-

führen Ex. 20, 8—11. Neh. 13, 15—19! — zum Zeugniss dafür, dass eben dies Aeusserliche ein Inneres nur darstellt, dass die hier getragene Last die Seele beschwert, und eben auch den Mühseligen und Beladenen der Himmel nicht offen. Die Thore von Jerusalem sind es, die am Sabbath keine Last schauen sollten — wie könnte auch die Qual der Erde Frieden schauen? Es giebt ein Sabbathshalten, das die grösste Sabbathsschändung Joh. 5, 10, aber wahrhaft Sabbath feiern ist wie Ausfluss des geweihten Sinnes im Volke, so Zucht zu der Heiligung des ganzen Daseins in Gott. Auf Grund dieser Anschauung löst sich der Bezug in das Allgemeine. Aus den Häusern sollen sie keine Last bringen — damit weder drinnen die Unruhe sich rege, die hinaustrachtet in das Weltgetriebe, noch draussen die Stille der Sabbathsfeier gestört sei. Beides eint sich in dem וכל מלאכה לא תעשו, da eben dieses Werktreiben die Unruhe erzeugt. Den Sabbath, seine Auszeichnung vor den Werkeltagen in dem Lichte stillen Gottesfriedens, der jede seiner Stunden überstrahlt, den sollten die Väter schon kennen und ehren, darin zu erstarken für den Frieden der Ewigkeit Ex. 20, 8 ff. Die freilich waren ungehorsam Vs. 23, indem sie harten Nackens alle Gebote des Herrn mit Füssen traten 7, 24. 26. 11, 8, sich nicht ziehen liessen (לבלתי קחת מוסר) für sein heiliges Gottesreich, und den sabbathlichen Frieden ihrer Seelen störten, und so, was sie nicht *in* sich trugen, auch *nach Aussen* nicht darstellen konnten und wollten. Das Keri לבלתי שְׁמוֹעַ verdankt nur der Conformitätssucht mit קחת die Entstehung. Das Khetib שׁוֹמֵעַ ist nach 10, 23. Jos. 6, 13. Num. 17, 11 ganz gerechtfertigt, so dass Niemand hören wollte, als Hörer sich erwies. Das muss fallen, ganz Ohr dem Gesetz des Höchsten müssen sein, die seinen Frieden schauen wollen, ewiglich.

Vs. 24—26. Das urgirt nachdrücklichst der von dem Israel der Zukunft verlangte Gehorsam, שמע תשמעון אלי, und dieser Gehorsam erweist sich in der exacten Beobachtung der Sabbathsruhe, welche die Wonne sein soll des Herzens Jes. 58, 13 f. Niemand als ein Heiliger kann den Sabbath heilig halten, mit reinen Händen und mit reinem Herzen freut

der Mann sich seiner Ruhe. Das führt *Epist. Barnab.* c. 15 treffend aus. Wenn die Sabbathe in בָּה zusammengefasst werden, so leuchtet daraus der ideale Sinn hervor, und ist keineswegs mit den Masorethen בו zu substituiren. Allerhand Werk und Handtierung soll schweigen, denn Eines ist des Sabbaths Werk — die Vollendung in der Ruhe Gottes. Dem Gehorsam winket seine Krone, die Paradiesessabbathe werden nur ihm wiederkehren. Davids Thron wird dann ewiglich bestehen in Jerusalems Mauern 22, 2. 4. 13, 13, und mit festlich hohem Siegesprangen (das ist רכבים ברכב ובסוסים) werden Könige und Fürsten durch die Thore ziehen, ihre Glorie in dem Volke und über das Volk zu entfalten. In herrlicher Festesweihe wird ganz Jerusalem prangen, eine Stadt des Heils, des Friedens Feste. Und sie ist dieser Stadt der Gegenwart nichts Fremdes, entwächst ihr, ist ihrer Vollendung Krone. Das will der so oft missverstandene Schlusssatz sagen וישבה העיר הזאת לעולם, sie wohnt, bleibt, dauert in Ewigkeit, hat feste, selige Stätte ihres Seins. Dadurch wird sie zu der Krone des Verheissungslandes, wo Alle werden kommen aus Israel zu ihr, die dem Hause des Herrn ihre Gaben und in denselben ihre Herzen darbringen. Die Städte Judahs zunächst die Stammesgenossen, die Umgebung Jerusalems, wie 32, 44, mit ihrem heilgezeichneten Kreise, das Land Benjamin als neben Judah Jerusalem befassend, die Niederung (השפלה), die südlich nach Westen sich hinziehende Tiefebene, welche dem ההר, dem Berglande (ὀρεινή Luc. 1, 39), gegenüber steht Jos. 15, 48 f., und noch weiter hin der Süden (הנגב), wie 13, 19. Jos. 15, 21. Die gedrängte Aufzählung aller Stätten, die zu Jerusalem in näherem Bezuge standen, dehnt deren Weihe über ihr ganzes Gebiet aus, vgl. Sakh. 14, 10. Und wie sabbathlich ihr Thun! Sie bringen Opfer, und alle Arten, alle Stimmungen ihrer Seele dem Herrn zu heiligen, ganz sein zu werden.[1] Mit dem Brandopfer heben sie sich auf in die lichte Aetherwelt, mit dem Schlacht-

[1] Ueber die Aufzählung der Opferarten sprachen wir eingehender in der schon erwähnten Dissertation: *Sacr. Vet. Test. sal.* S. 4 ff.

opfer tödten sie die irdische Natur, das Mehlopfer macht des Herrn Gnade zum Brodt des Lebens, der Weihrauch ihr verklärtes Leben zur Herrlichkeit ewigen Friedens. Und dann מבאי תודה als Erweis der ganz in Lob und Ruhm Gottes aufgehenden Seele,[1] der er nur Gutes gewährt, und die im Hochgenuss sabbathlichen Friedens ihm bekennt mit David: Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln! Ps. 23, 1. Und ganz Jerusalem schwindet nun unter dem Haus Jehovah's, dessen Glorie darüber hingeht, das suchen sie, in seinem Frieden sich zu bergen auf immerdar.

Vs. 27. Doch ein Misston stört die seligen Sabbathsklänge. Gesetzt aber, sie hören nicht, halten die Ruhe ihrem Gotte nicht, in der das Sakrament ihrer ewigen Bestimmung sie ergreifen, dann sollen dieselben Thore, die ihr weiheloses Sein geschaut, Feuerflammen einäschern, des Kriegs und Zornes Gottes Gluten Ez. 23, 47. Jes. 1, 31, die keine Macht der Erde mehr löscht Am. 5, 6. In den Thoren brennt es, und verzehrt die Paläste — deutlicher kann uns nicht angedeutet werden, warum gerade dort die Glut. Die Volksgemeinde, die dort sich sammelt, sinkt ganz aufgelöst unter der rächenden Hand des Herrn.

So tönt denn die Reihe von Weissagungen, die des Herrn Hass gegen sein versunkenes Volk darlegen, aus in einem sakramentlichen Worte, das recht eigentlich ein Vorklang von der grossen Laubrüste bei Sakharjah (Kap. 14) ist. Im Sabbath Halten ist die Feier des heiligen Gotteslebens versiegelt, es winkt als Ziel der Ewigkeit der zeitlichen Bewährung edler Gottestreue. Ists doch gegeben dem Volke der Berufung (Gen. 2, 1—3) zur Feier der *Seligkeit*, mit der Jehovah *in der Vollendung* der Werke seiner Schöpfung *ruhte*. Jedes Sabbathshalten wird von der Ahnung getragen des Eintritts in die Ruhe Gottes, von dem Vorgenuss einer in Israels Geschicken werdenden Zukunft. Ruhe aber ist nur im Freisein von der Last der Arbeit und dem Schmerzenswehe (Jes. 14, 3). Die Sabbathsstille greift wie ein Klang aus der Ewig-

---

[1] Vgl. die Darlegung a. a. O. S. 13f.

keit durch alle jauchzende Lust und alles Geschrei der Erde. Selbst die Natur hält ihre Sabbathsruhe,[1] und das mosaische Gesetz hat dieselbe in das Licht des Lebens der Heiligen gestellt (Lev. 25, 2 ff. Ex. 23, 11) und dadurch zum Typus der verklärten Natur erhoben, der das feierlich stille Wort gesprochen, dass noch eine Erlösung vorhanden dem Volke Gottes, dass, wer zu seiner Ruhe gekommen, der auch ruhet von seinen Werken. Hebr. 4, 9—10. Auch von den Rabbinen ist die ewige Seligkeit mehrfach als ungetrübte Feier ewiger Sabbathsruhe geschildert worden (Tr. Thamid f. 33, 2. Jalkut Rubeni f. 95, 4). Jeder Sabbath auf Erden ist eine *Erfahrung der Ewigkeit*, und ihre Kette der goldene Faden, an dem die Perlen des zeitlichen Daseins sich aufreihen, zur ewigen Seligkeit sich zu verklären, die Seele *ahnt* in ihrer Ruhe die Zukunft der Vollendung, die Ruhe, da geeint mit Gott sie ihn schaut, wie er ist. Dieser Ahnung fällt das Sabbathsopfer,[2] die Hingebung zeichnend, die, ob wandernd auch im finstern Thale, bleibt im Hause des Herrn immerdar Ps. 23, 4 ff. Wie tief schön haben sie die mystischen Lieder von Isaak Luria[3] für den häuslichen Sabbathsgesang ausgeprägt! Da ist sie personificirt als Braut Gottes, die Schekhinah krönt sie, Wein und Brodt und Myrtenschmuck deuten die selige Wonne, mit welcher der von ihr ausströmende Lebenshauch (נְשָׁמָה יְתֵרָה) die feiernde Seele überschattet. Geziert mit siebenzig Kronen steht — ein anderes Elim mit seinen siebenzig Palmen über zwölf Wasserbrunnen, dem erlösten Geschlecht der Erde als Stätte der ersten Rast sie da Ex. 16 27. Die Sabbathsgebräuche der jüdischen Synagoge[4] ruhen auf diesen Anschauungen in mehr popular sinnlicher Form, aber immerdar dienen sie zu deuten, warum unsere Weissagung das doppelte לבלתי הביא משא בשערי העיר ביום השבת und לבלתי עשות בו כל מלאכה Vs. 24 als Momente des לקדש את

---

[1] S. von Schubert, Gesch. der Seele I S. 39 ff. Symb. des Traums S. 45 ff.

[2] Ueber dasselbe vgl. die Notizen in Art. II des Aufsatzes: *Die Opfer des alten Bundes*, in der deutschen Zeitschr. 1853. No. 41 S. 328.

[3] Fürst, Perlenschn. aram. Gnomen und Lieder Kap. 48 f.

[4] Buxtorf, *Synag. Jud. c.* 15—16. p. 294 ff.

יום השבת so nachdrucksvoll betont, dass ihr Aufhören Zeugniss von des Herrn Hass. Aber zugleich ist das auch der Ausgang für die ganze Reihe von Weissagungen, die den wachen Mandelstab noch einmal über Israels Leben schwingen sollten. Und wie treu spiegelt sie ihn ab! In zwei Gruppen stellten die Reden sich zusammen. Die Wiederholungen aus Kap. 9—10 in den letzten Worten des Propheten stellen das Verhältniss derselben zu einander klar dar. Beide dienen dem einen Zweck, sein Thun und Reden für das Gottesvolk allseitig darzulegen. Hier ist dessen Höhepunkt. Der rosige Hauch himmlischen Morgenroths zeichnet die unschuldvolle Blüthe — das ist die sabbathliche Weihe der Heiligen des Herrn. Sie *soll* blühen, in der Vollendung Israels *wird* sie einst blühen für die selige Ewigkeit. Der Prophet schwingt das Banner der Vollendung. Dass Israel noch hörte zu dieser seiner Zeit, was zu seinem Frieden dient, und ergriffe die Hand des Herrn Herrn, die Seligkeit bietet und Heil für die Aeonen! Doch Israel hat sie zurückgewiesen.

Leipzig, Druck von Giesecke & Devrient.

